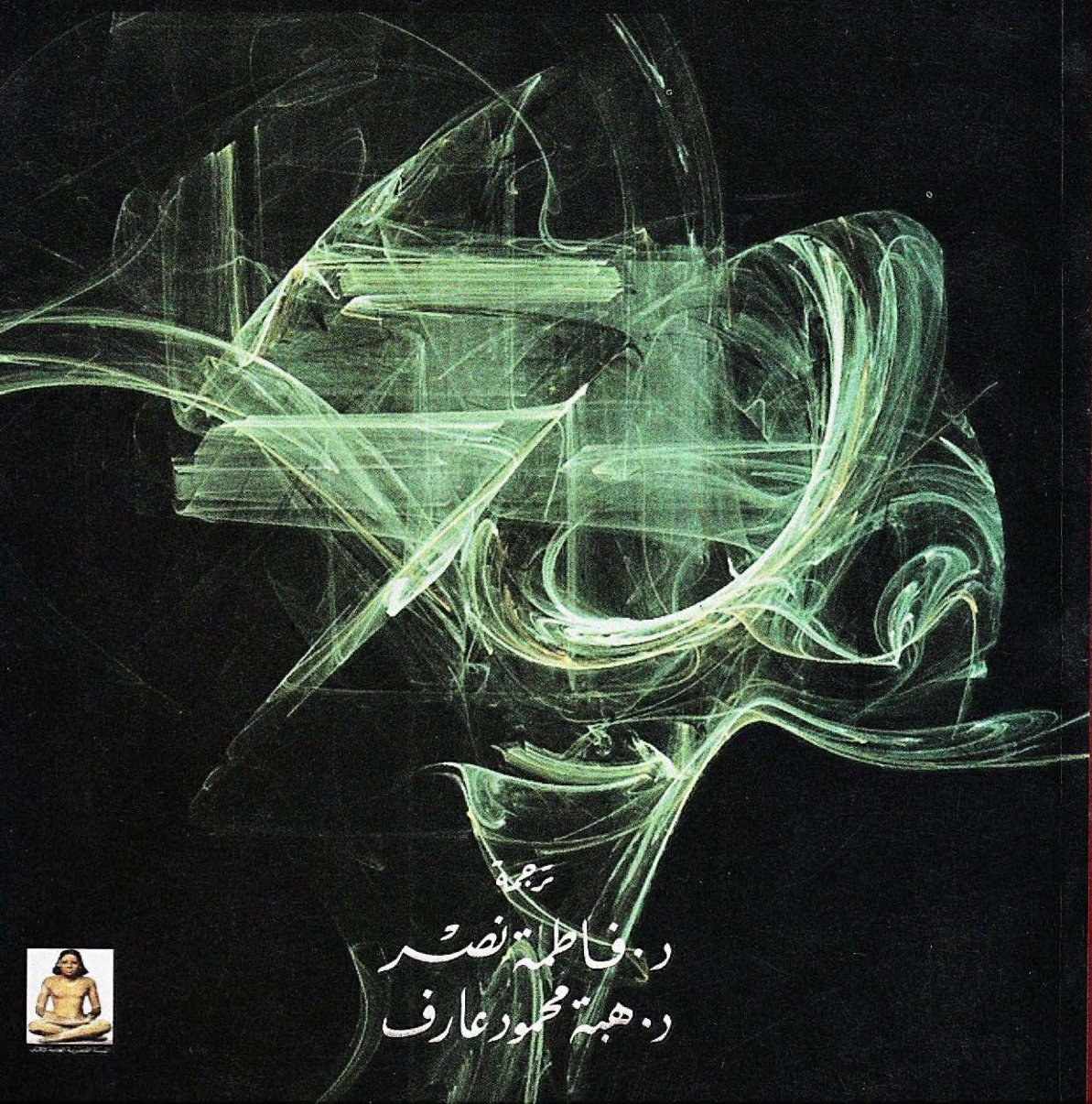


علي مولا

سلسلة الفكر

دار الفکر
مکتبہ
۲۰۱۰

مَسْعَى الْبَشَرِيَّةِ الْاِنْسَانِيَّةِ اللَّهُ مَاذَا؟ كارن آرسرونج

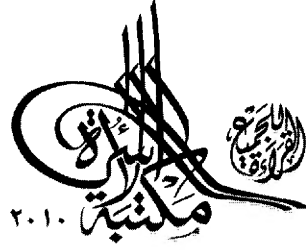


ترجمة

د. فاطمة نصر
د. هبة محمود عارف



مِسْعَى الْبَشَرِيَّةِ الْاِنْسَانِيَّةِ
اللَّهُ مَاذَا؟



برعاية السيدة
سوزانا مبارك

الجهات المشاركة

جمعية الرعاية المتكاملة المركزية

وزارة الثقافة

وزارة الإعلام

وزارة التربية والتعليم

وزارة التنمية المحلية

المجلس القومي للشباب

وزارة التنمية الاقتصادية

المشرف العام

د . محمد صابر عرب

تصميم الغلاف

د . مدحت متولى

الإشراف الفنى

ماجدة عبد العليم

على أبو الخير

صبرى عبد الواحد

التنفيذ

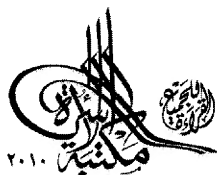
الهيئة المصرية العامة للكتاب

مَسِيحِي الْبَشَرِيَّةُ الْاِنْزِلَاقِيَّةُ اللَّهُ مَاذَا؟

كارن آرمسترونج

د. فاطمة نصر

ترجمة
د. هبة محمود عارف



آرمسترونج، كارن

الله لماذا ؟ / ٩ كارن آرمسترونج: ترجمة: فاطمة
نصر، هبة محمود عارف . ط ١ . القاهرة:
الهيئة المصرية العامة للكتاب، ٢٠١٠ .

٥٢٠ ص ؛ ٢٤ سم . (سلسلة الفكر - أسرة) .

فى رأس العنوان: مسعى البشرية الأزلـى .

تدمك ٧ - ٤٩٣ - ٤٢١ - ٩٧٧ - ٩٧٨

١ - الديانات المقارنة

أ - نصر ، فاطمة (مترجم)

ب - عارف، هبة محمود (م. مترجم)

ج - العنوان

رقم الإيداع بدار الكتب ١٤٩١٢ / ٢٠١٠

I.S.B.N 978-977-421-493-7

ديوى ٢٩١

توطئة

مثل كل الأحلام الكبرى التى بزغت منها مشاريع عملاقة أدت إلى تطور مجتمعاتها، ولهذا أرسى مهرجان القراءة للجميع جذوره الراسخة فى الأرض المصرية منذ عشرين عاماً.. لقد انطلق أهم مشروع ثقافى فى العالم العربى عام ١٩٩٠ تحقيقاً لحلم السيدة الفاضلة سوزان مبارك راعية المهرجان، وصاحبة فكرته والتى دشنته آنذاك بافتتاح عشرات المكتبات فى جميع ربوع الوطن، وأطلقتته فى سماء الواقع برؤية واضحة ومحددة تستند على الإيمان بأن الثقافة هى وسيلة الشعوب لتحقيق التقدم والتنمية بما لها من قدرة على تحويل المعارف المختلفة إلى سلوك متحضر، وإعلاء المثل العليا، وقيم العمل والإنجاز، وإشاعة روح التسامح والحرية والسلام التى دعت إليها جميع الأديان، بهدف أن تُكوّن ثقافة المجتمع بتأصيل عادة القراءة وحب المعرفة، لذا فإن وسيلة المعرفة الخالدة ستظل هى الكتاب الذى يسهم فى إرساء دعائم التنمية، وتحقيق التقدم العلمى المنشود.

لقد اتسعت روافد الحملة القومية للقراءة للجميع طوال الأعوام العشرين الماضية، وأصبحت تشكل فى مجملها دعوة حضارية للبناء الروحى والفكرى والوجدانى للإنسان المصرى نابعة من الإيمان العميق بأن الثقافة هى بكل المقاييس أفضل استثمار لبناء مجتمع المستقبل، وهى الجسر الرئيسى للشباب للحاق بركب الحضارة المعاصرة، بل تكاد تكون هى الوسيلة الوحيدة لنشر قيم العلم والتسامح والديمقراطية والسلام الاجتماعى والتطور الحضارى، وترسيخ قيم المواطنة وقيمة دور المرأة، وتعزيز قيمة التجدد الثقافى والتفكير النقدى

والحوار ومعرفة الآخر والتبادل والتواصل المجتمعى والدولى، وايضاً إبراز تواصل الإبداع المصرى من خلال نشر الآثار الأدبية لـ «مختلف أجيال المبدعين».

ومنذ العام الرابع لمهرجان القراءة للجميع؛ أصبحت مكتبة الأسرة من أهم روافده، وقدمت طوال ستة عشر عاماً دون توقف ملايين النسخ بأسعار رمزية لإبداعات عظيمة لشباب المبدعين وكبار الكتاب الذين أثروا المشروع فكرياً وثقافياً وعلمياً ودينياً وتراثياً وأدبياً، كما قدمت الموسوعات الكبرى التى تُعتبر اعمدة هذه المكتبة، والتى شكلت مسيرة فكر النهضة فبعثت فى نفوس الشباب من جديد الإحساس بالفخر بما قدمته أمتهم من كنوز إبداعية ومعرفية وفكرية للبشرية، وأقامت جسراً يصل بين ماضيهم وحاضرهم، ويصل بين حاضرهم ومستقبلهم، كما بعثت فيهم روح الانتماء القوى لهويتهم المصرية والعربية، ولما لا وقد أطلت عليهم مكتبة باذخة الثراء تتكى على مؤلفات حضارة مصرية قديمة ما زالت قادرة على إدهاش العالم حتى هذه اللحظة بما احتوته من تقدم فنى وفكرى وعلمى وفلسفى وأدبى شكّل فجر «ضمير الإنسانية» وحضارة إسلامية أنارت ظلمات أفلاك البشرية لحقب طويلة من الزمان، ووضع أعلامها بعض أعمدة الحضارة المعاصرة فى مجالات الطب والفلك والرياضيات والآداب.

لهذا كله ستواصل مكتبة الأسرة هذا العام نشر رسالتها بالسعى قدماً نحو تطوير أدائها، وتحقيق حلمها الأكبر بتكوين ثقافة المجتمع كله بأيسر السبل، والتأكد من اطلاعه على جميع ما أنتجته عبقرية الأمم ممثلة فى تراثها الأدبى والعلمى والفكرى المستتير.

مكتبة الأسرة

٢٠١٠

مقدمة

نُفْرِطُ فى أيماننا هذه، فى الحديث عن الله، بيد أن معظم ما نقوله يتسم بالسطحية والتبسيط. نعتقد، فى مجتمعنا الديمقراطى، أن مفهوم الرب يجب أن يكون سهلاً، وأن يكون الدين متاحاً للجميع. كثيراً ما يقول لى القراء، على سبيل العتاب، إن كتابى هذا أو ذاك صعب. وأريد أن أجيّب «إنه عن الله». لكن الكثيرون يجدون إجابتى محيرة. فمن المؤكد أن الجميع يعلمون من هو الله: الكائن الأعظم الذى خلق العالم وكل شىء فيه. تظهر عليهم الحيرة حين نبين أنه من غير الدقة أن نسمى «الله» الكائن الأعظم لأن الله ليس كائناتنا على الإطلاق، وأننا لا نعرف ما نعنيه حينما نقول إنه «خير»، «حكيم» أو «ذكى».

يعلم المؤمنون، نظرياً، أن الله كُلىّ التسامى، لكنهم رغم ذلك يبدون وأنهم يفترضون، بدهياً، أنهم يعرفون من «هو»، وما «يفكر فيه» وما يحبه ويتوقعه. نميل إلى تدجين «آخريّة» الله. نسأل الله دائماً أن يبارك أمتنا، ويحمى ملكتنا، ويشفى أمراضنا، ويمنحنا طقساً جميلاً يوم رحلتنا. نذكّر الله بأنه خلق العالم وبأننا خطاؤون تعساء، وكأنما قد نسى هو ذلك. يستشهد السياسيون بالله لتبرير سياساتهم، ويستخدم المدرسون اسمه للحفاظ على النظام بالفصول، والإرهابيون لارتكاب بشاعاتهم باسمه. نتوسل إلى الله أن يدعم جانبنا فى الانتخابات أو الحرب، حتى على الرغم من أنه من المفترض أن أعدائنا هم أيضاً أطفال الله وموضوع حبه ورعايته.

وعلى الرغم من أننا نعيش فى عالم قد تغير تماماً، وبتبنى نظرة إلى العالم

مختلفة كلية، فثمة نزوع للافتراض أن أسلوب البشر للتفكير في الله ظل على الدوام كما هو اليوم دونما أى تغيير. لكن وعلى الرغم من ذكائنا التكنولوجي والعلمي المذهل، نجد أحيانا أن تفكيرنا الديني متخلف بدرجة لافتة، بل إنه حتى بدائي. يماثل إلها الحديث من نواحٍ عديدة «الإله الأعظم» الذي اعتقد فيه أسلافنا في الأزمان الغائرة في القدم. هؤلاء الذين تم التخلي، بالإجماع عن لاهوتهم، أو أعيد تأويله بأسلوب جذري نظرا لعدم مواعته أو جدارته. علم أناس كثيرون في العالم ما قبل الحداثي كم هو من الصعب الحديث عن الله.

وفي واقع الأمر، فإن اللاهوت مبحث إطنابي. ظل الناس يملأون آلاف الصفحات كتابة عن الله، ويتحدثون عنه دونما توقف. لكن بعض كبار فقهاء الدين اليهودي والمسيحيين والمسلمين يقولون إن مبادئنا الدينية هي من صنع البشر ومن ثم فلا بد أن تكون منقوصة، هذا على الرغم من أهمية صياغة

أفكارنا عن المقدس فى كلمات. أتوا بتدريبات روحية هدفت عمدا إلى تقويض أنماط التفكير والحديث المعتادة كى يساعدوا المؤمنين على إدراك أن الألفاظ التى نستخدمها لوصف شئوننا الدنيوية ليست مناسبة للحديث عن الذات الإلهية. فليس «هو» خير، مقدس، قوى أو ذكى بأى أسلوب يمكننا أن ندركه. بل إنهم ذهبوا إلى أننا حتى لا نستطيع القول إن الله «موجود» بالأسلوب الذى نتخيله لأن مفهومنا عن الوجود مفرط القصور. فضل بعض الحكماء القول بأن الله «لا شىء» نعرفه لأنه ليس كائناً آخر. وبالتأكيد، فلا يجوز أن نقرأ الكتب المقدسة حرفياً وكأنما هى تشير إلى وقائع معينة. من ثم، فإن أفكارنا الحديثة عن الله، كان لابد وأن تبدو وثنية فى نظر هؤلاء الفقهاء.

لم يتبع خط التفكير هذا قلة من اللاهوتيين (الفقهاء) الراديكاليين فقط. فقد كان التفكير الرمضى أقرب إلى طبيعة الناس فى العصور ما قبل الحداثة مما هو عليه الآن. مثلاً فى أوروبا عصر الأوسطية كان الناس يتعلمون أن ينظروا إلى القدّاس بصفته إعادة تمثيل رمضى لحياة المسيح وموته وبعثه. أضافت حقيقة أنه لم يكن باستطاعة جمهور المصلين فهم اللغة اللاتينية التى كان يقام بها القداس إلى روحانيته. كان الكاهن يتلو الجزء الأكبر من القداس بصوت خفيض، وكان الصمت الوقور، والدراما الطقوسية، وما يرافقها من موسيقى وإيماءات تتبع أسلوباً محدداً، كان هذا كله ينقل جمهور المصلين إلى «فضاء» عقلى وجدانى منفصل عن الحياة العادية. أما اليوم، فإن نسخ الإنجيل أو القرآن متاحة لجميع من بإمكانهم القراءة، لكن كانت علاقة الناس فى الماضى بكتبهم المقدسة جد مختلفة. كانوا ينصتون إليها، تُتلى جزءاً جزءاً وأحياناً كثيرة بلغة أجنبية ودائماً فى سياق طقوسى مكثف. كان الوعاظ يحثونهم على عدم فهم تلك النصوص بأسلوب حرفى محض، ويقترحون تأويلات مجازية. كان عصر الأوسطيين، وهم يقدمون مسرحيات

«الأسرار المقدسة» التي كانت تعرض سنوياً في عيد القربان، يشعرون بحرية إدخال تغييرات على القصص الإنجيلية وابتدعون شخصيات جديدة وينقلونها إلى مشهد معاصر. لم تكن تلك القصص تاريخية بالمعنى الذي نفهمه، لأنها كانت أكثر من مجرد تاريخ.

في غالبية الثقافات قبل الحداثة، كان ثمة أسلوبان معترف بهما للتفكير، وللحديث واكتساب المعرفة. أطلق عليهما الإغريق التفكير الأسطوري «Mythos» والعقلاني «Logos». وكان كل منهما ضروريا ولم يكن يُنظر لأيهما على أنه أسمى من الآخر، ولم يكونا متضادين بل مكملين لبعضهما. كان لكل منهما مجال كفاءته. وكان يُعتقد أنه من غير الحكمة مزجهما. كان التفكير العقلاني هو الأسلوب الذي به يستطيع الناس ممارسة العمل بكفاءة وفاعلية في الحياة. من ثم كان عليه أن يتوافق بدقة مع الواقع الخارجي. كان الناس دائماً بحاجة إلى التفكير العقلاني لصناعة الأسلحة الفاعلة، لتنظيم مجتمعاتهم، للتخطيط لرحلة أو لحملة عسكرية. كان التفكير العقلاني يُنظر قدماً، دائم البحث عن أساليب جديدة للتحكم في البيئة، أو لاختراع شيء جديد، أو تحسين الأفكار القديمة. كان التفكير العقلاني ضرورة لبقاء نوعنا، بيد أنه كان له أوجه قصوره: لم يكن باستطاعته تلطيف الأحزان البشرية أو العثور على معنى نهائي لمعارك الحياة، كان على الناس الالتجاء للأسطورة لتوفر لهم هذا.

أما اليوم، فنحن نحيا في مجتمع التفكير العقلاني العلمي، مجتمع فقدت فيه الأسطورة مصداقيتها وسمعتها الطيبة. في لغة العامة تعني «الأسطورة» شيئاً غير حقيقي. لكن الأسطورة لم تكن في الماضي إغراقاً في الخيال. الأخرى أنها، ومثل التفكير العقلاني، كانت تساعد الناس على العيش الفاعل في عالمنا المربك، لكن بأسلوب مختلف. ورغم أن الأساطير تروي قصصاً عن

الالهة، إلا أنها كانت فى واقع الأمر تركّز على أوجه المأزق البشرى الأكثر مروعة، إرباكاً ومأساوية، الأوجه التى تخرج عن نطاق إحالات التفكير العقلانى. تسمى الأسطورة أحيانا شكلاً بدائياً من علم النفس. حينما تصف أسطورة ما أبطالاً يتلمسون طريقهم خلال المتاهات، وينزلون إلى العالم السفلى، أو يحاربون، أو يصارعون مسوخاً ووحوشاً، كان الجمهور يفهمها على أنها ليست قصصاً واقعية بشكل أساسى. كان المقصود بها مساعدة الناس على محاولة تفحص المناطق الغامضة من النفس البشرية التى ليست فى متناول إدراكنا رغم أنها تؤثر بعمق على أفكارنا وسلوكنا. كان على الناس اقتحام مناطق عقولهم وأنفسهم المكتظة ومحاربة شياطينهم الشخصية. حينما بدأ فرويد ويونج تخطيط بحثهم العلمى للروح، التجأ تلقائياً إلى تلك الأساطير الموهلة فى القدم. لم يكن يُقصد بتلك الأساطير أبداً أن تكون سرداً دقيقاً لحادث تاريخى؛ بل كانت شيئاً حدث بمعنى ما ذات مرة، ولكنه أيضاً يحدث طوال الوقت.

لكن لم يكن للأسطورة أن تكون فاعلة إذا اكتفى الناس بـ «الإيمان» بها. لقد كانت، جوهرياً، برنامجاً للعمل. كان بإمكانها مساعدتك على التوضع فى الحالة الروحية أو النفسية السليمة فيما يناط بك أنت اتخاذ الخطوة التالية من أجل جعل «حقيقة» الأسطورة واقعا معيشا فى حياتك. فالأسلوب الوحيد لتقييم قيمة أية أسطورة أو حقيقتها هو العمل وفق ما تمليه. مثلاً، علّمت أسطورة البطل، التى تتخذ نفس الشكل فى جميع الموروثات الثقافية تقريبا، - علمت الناس تحرير إمكانياتهم البطولية من عقّالها. وفيما بعد، رُويت قصص الشخصيات التاريخية مثل شخصية بودا أو عيسى أو محمد، بحيث تتطابق مع هذا النموذج المعيارى وبحيث يتمكن أتباعهم من محاكاتهم بنفس

الأسلوب. كان بإمكان الأسطورة حينها ممارسة كمنهج للحياة أن تخبرنا بحقائق جد عميقة عن حالتنا البشرية. أوضحت لنا كيف نحيا بأسلوب أكثر ثراءً وزخماً، كيف نتعاطى مع حياتنا الفانية، وكيف نَبُتُ مبدعين في وجه المعاناة التي هي إرث البشرية. لكن إذا لم نطبقها على وضعنا، ستظل الأسطورة شيئاً مجرداً غير مصدّق. منذ فجر التاريخ أعاد الناس تمثيل أساطيرهم من خلال طقوس مؤسّلة ذات تأثير جمالي على المشاركين فيها، تماماً كالأعمال الفنية، وكانت تدخلهم إلى بعد أعمق من الوجود. من ثم، كانت الأساطير والطقوس متلازمة لا يمكن فصلها عن بعضها ولدرجة أن أصبح أحد موضوعات الجدل البحثي هو أيهما كان الأسبق: القصة الأسطورية أم الطقوس المرافقة لها. بدون الطقوس لم يكن ليتأتى أن تكتسب الأساطير معنى، ولظلت مبهمة مثل نوتة موسيقية لا يمكن لغالبيتنا استيعابها إلا إذا عُرِفَت على الآلات.

وبالمثل، فلم يكن الدين وبشكل مبدئي، شيئاً اتخذته الناس موضوعاً للفكر بل كان شيئاً يمارسونه. كان يكتسب حقيقته من خلال الممارسة العملية. ليس من المجدي أن تتخيل أنه سيكون باستطاعتك قيادة السيارة إذا اكتفيت بقراءة كتاب إرشادي أو درست قواعد المرور. ليس بالإمكان تعلم الرقص، أو الرسم، أو الطهو بمجرد قراءة نصوص أو وصفات. تبدو قواعد لعبة الشطرنج مثلاً، غامضة ومعقدة ومملة حتى تبدأ في ممارستها وتتبين منطق قواعدها. ثمة أشياء لا يمكن تعلمها سوى بالممارسة المتواصلة المكثّسة، لكنك إذا تابرت ستجد أنك قد حققت شيئاً بدا مستحيلاً في البداية. وبدلاً من أن تهبط إلى قاع البحيرة، تستطيع أن تطفو. بإمكانك تعلم القفز عالياً برشاقة أكثر مما يبدو وأنه باستطاعة البشر فعل ذلك، أو أن تغني بجمال ملائكي. لا نفهم دوماً كيف ننجز تلك الانتصارات، لأن عقلاًنا ووجداننا يرشد جسدنا

بأسلوب يتخطى أى تروّواع منطقي. لكن، تظل هناك حقيقة أن بإمكاننا أن نتعلم كيف نسمو على قدراتنا البدئية ونتفوق عليها. تأتي بعض هذه الممارسات ببهجة لا يمكن وصفها. يمكن لموسيقار أن يفقد ذاته فى موسيقاه، أو لراقصة أن تتوحد مع رقصتها بحيث لا يمكن الفصل بينهما، أو لمتزلجة على الجليد أن تشعر بالانسجام مع نفسها ومع العالم الخارجى فيما تسرع منزلة أسفل المنحدر. إنه إرضاء نحسه فى أعماقنا بأقوى من مجرد «الشعور الطيب». إنه ما أسماه الإغريق «النشوة الروحية ekstasis»، الخطو خارج نطاق ما هو معتاد ومعارى.

الدين هو مبحث عملى يعلمنا أن نكتشف قدرات جديدة للعقل والقلب. وسيكون هذا إحدى تيمات هذا الكتاب الرئيسية. ليس من المجدى التفكير ملياً فى تعاليم الدين كى نصل إلى حكم عن صدقها أو زيفها قبل أن نباشر أسلوب حياة متدين. ستكتشف صدق هذه المبادئ – أو زيفها – فقط إن أنت ترجمتها إلى طقس، أو فعل أخلاقى. ومثل أية مهارة أخرى، يتطلب الدين المثابرة، العمل الدؤوب والانضباط. سيبز البعض غيرهم، وسيكون البعض غير كفاء بدرجة مهولة وسيخطئ آخرون الهدف كلية. أما هؤلاء الذين لا يحاولون تفسيرواحدون أماكنهم. يجد المتدينون من الصعب شرح كيفية عمل الطقوس والممارسات وأثرها، تماماً مثلما قد لا تدرك إحدى المتزلجات بوعى كامل القوانين الفيزيائية التى تمكنها من الارتفاع فوق الجليد لدى خطوها على الأنصال الرقيقة.

نظر الداويون Daoists المبكرون إلى الدين بصفته «مهارة» خاصة تكتسب بالممارسة الدؤوبة. أوضح زوانجزي zhuangzi «من حوالى ٣٧٠-٣١١ ق م»، أحد أهم الشخصيات فى تاريخ الصين الروحاني، أنه من غير المجدى أن نحاول تحليل التعاليم الدينية منطقياً. يستشهد بنجار يسمى بيان

الذى يقول: «حينما أعمل على تسريع عجلة، فإن الطرق عليها برقة بالغة، وعلى الرغم من لطفه، لا يؤدي إلى صنع عجلة جيدة. كما أن الطرق بالغ العنف سرعان ما يؤدي إلى إرهاقى وعدم نجاح جهدى! من ثم، لا رقة بالغة أو عنفاً مفرطاً. أمسكها بيدي وأبقها فى قلبى. لا أستطيع التعبير عن هذا بالألفاظ الشفاهية. أنا فقط أعرفه». أو كذاك الأحذب الذى كان يصطاد حشرات زيز الحصاد الطائرة الشفافة باستخدام عامود لزج ولم تفته واحدة منها. كان قد وصل بقوى تركيزه إلى حد الكمال لدرجة فقدانه ذاته فى مهمته، وبدت يداه وأنها تتحركان ذاتياً. ليس لديه أية فكرة كيف فعلها، كان يعرف فقط أنه قد اكتسب تلك المهارة بعد أشهر من الممارسة. ثم أوضح زوانجزي أن نسيان الذات هذا هو حالة انتشاء روحى ekastasis (فناء الذات الصوفى) التى تمكنك من الخطو خارج جدران الذات الضيقة لتخبر المقدس.

اكتشف من اكتسبوا هذه المهارة وهذا النزوع بُعداً متسامياً للحياة ليس هو الحقيقة الخارجية فقط لكنه متطابق مع عمق أعماق كينونتهم. ظلت تلك الحقيقة التى أسموها الله، داو، براهما، أو النيرقانا واقعا للحياة البشرية. لكن كان من المستحيل شرحها بأسلوب عقلانى.

وخلافا لما قد يعتقده المحدثون، لم تكن عدم الدقة هذه محبطة، لكنها أتت معها بحالة النشوة الروحية التى كانت تسمو بالممارسين إلى خارج الحدود المقيدة للذات. تسعى معارفنا ذات التوجه العلمى إلى السيطرة على الحياة الواقعية، تفسيرها وإلى جعلها تحت هيمنة العقل، لكن أيضاً ظلت بهجة ما لا سبيل إلى معرفته جزءاً من التجربة البشرية حتى أن الشعراء والفلاسفة وعلماء الرياضة والعلماء، حتى فى يومنا هذا يجدون التمتع فى الظواهر التى تستعصى على الحل مصدرا للفرح، للدهشة، والإرضاء.

إحدى خاصيات العقل البشرى هى قدرته على امتلاك أفكار وخبرات تفوق إدراكنا المفاهيمى. فدائماً ما ندفع بأفكارنا وخبراتنا إلى أبعاد قصوى بدرجة تنجرف معها عقولنا، وبأسلوب طبيعى، إلى إدراك للمتسامى وحس به. ظلت الموسيقى مرتبطة بالتعبير الدينى بأسلوب لا ينفصم عراه، وذلك لأن الموسيقى، مثل التجربة الدينية فى أفضل أحوالها، تُعَيِّن «حدود العقل». ولأن كل مجال معرفى يُعرّف بحدوده القصوى، فمن المنطقى أن تكون الموسيقى «تعريفياً» عقلانية. وهى أيضاً أكثر الفنون ارتباطاً بالجسد والأشياء المادية. يُصدرها التنفس، الأصوات، شعر الخيل، القواقع، الأحشاء، وتجد لها «ترددات فى أجسادنا تصل إلى مستوى أكثر عمقا من الإرادة أو الوعي». لكنها أيضاً نشاط عقلى عالى الدرجة ويتطلب توازن طاقات متشابكة معقدة، وتكوين علاقات، كما أنها مرتبطة عن كثب بالرياضيات. لكن ذلك النشاط العقلانى الزخم له بعده المتسامى. تصل الموسيقى إلى خارج نطاق متناول الألفاظ: فهى ليست عن أى شىء. مثلاً، لا تمثل رباعيات بيتهوفن المتأخرة الحزن، لكنها تستثيره فى المستمع والعاظف معاً، بيد أنها من المؤكد ليست تجربة حزينة. لدى الاستماع إليها، يبدو أننا نخبر الحزن مباشرة بأسلوب يتسامى على الذات، فهو ليس حزنى أنا، بل هو الحزن ذاته. من ثم، يصبح الذاتى والموضوعى شيئاً واحداً فى الموسيقى. للغة حدود لا نستطيع تجاوزها. حينما ننصت بأسلوب ناقد إلى محاولتنا المتعثرة للتعبير عن أنفسنا، نصل إلى وعى بـ «الآخريّة» التى يستحيل التعبير عنها. يقول چورچ شتاينر الناقد البريطانى موضحاً «من المؤكد أن حقيقة أن اللغة حدودا هو الذى يمنحنا البرهان على وجود حضور متسام فى نسيج العالم. وتحديدًا بسبب عدم استطاعتنا الذهاب أبعد، لأن الكلام يخذلنا بأعجوبة، فإننا نخبر يقين وجود معنى مقدس يتجاوز معناها ويحتويه. والموسيقى تواجهنا كل يوم

بأسلوب للمعرفة يتحدى التحليل المنطقي والبرهان الإمبريقي. إنها «زاخرة بالمعاني التي لا تقبل الترجمة إلى بنى منطقية، أو تعبيرات شفاهية». من ثم، تطمح الفنون جميعها إلى الوصول إلى حال الموسيقى، وهكذا تفعل التجربة الدينية في أفضل أحوالها.

سيجد المتشككون المحدثون من المستحيل قبول استنتاج شتاينر أن «ما يكمن خارج نطاق كلام البشر يُفصح ببلاغة عن وجود الله». بيد أنه بالإمكان أن نعزو هذا إلى فكرتنا بالغة المحدودية عن الله. لم نعد نقوم بممارساتنا، وفقدنا نزوعنا إلى الدين ومهارتنا الدينية. بدأ الغربيون، أثناء القرنين السادس عشر والسابع عشر، تلك الفترة التي يسميها المؤرخون العصر الحديث المبكر، في تطوير نوع جديد تماماً من الحضارة، حضارة تحكمها 'العقلانية العلمية وتقوم دعائمها اقتصادياً على التكنولوجيا واستثمار رعوس الأموال. حققت العقلانية نتائج مذهلة بدرجة فقدت معها الأسطورة مصداقيتها وساعت سمعتها. ساد الاعتقاد بأن النهج العلمي هو الوسيلة الوحيدة الموثوقة للوصول إلى الحقيقة. أدى هذا إلى جعل المعتقد الديني التقليدي صعباً إن لم يكن مستحيلاً. وفيما بدأ اللاهوتيون في تبني معايير العلم، مضوا يفسرون أساطير المسيحية على أنها وقائع يمكن البرهان على صحتها إمبريقياً، وعقلانياً وتاريخياً، وزجوا بها في نطاق أسلوب تفكير غريب عنها. لم يعد بمقدور العلماء والفلاسفة فهم جدوى الطقوس أو معناها، وغدت المعرفة الدينية نظرية لا عملية. ضاع منا فن تأويل الحكايا القديمة عن الآلهة وهم يسيرون على الأرض، والموتى يبعثون من الأجداث، والبحار تُشقُّ بمعجزة. بدأ إدراكنا لمفاهيم مثل الإيمان، التنزيل، الأسرار، الأسطورة والدوغما يتبع أسلوباً كان بلا شك سيسبب الدهشة لأسلافنا. وتغير معنى لفظ «العقيدة» بخاصة، بحيث أصبح القبول الساذج بالتعاليم العقائدية متطلباً

سابقا للإيمان، بدرجة أن أصبحنا كثيرا ما نتحدث عن المتدينين بصفتهم «معتقدين believers» وكأنما القبول بالتعاليم التقليدية نونما مسألة هو نشاطهم الأهم.

نتج عن التأويل المُعقلن للدين ظاهرتان حديثتان متميزتان: الأصولية والإلحاد والاثنتان مترابطتان. تفجر الورع القتالي الذي يعرف بالأصولية فى جميع العقائد الأساسية تقريبا فى القرن العشرين، فسر الأصوليون المسيحيون، ورغبة منهم فى الإتيان بعقيدة كلية العقلانية والعلمية، تمحو الأسطورة لحساب الفكر المنطقى، فسروا الكتاب المقدس بأسلوب حرفى لا نظير له فى تاريخ الأديان. فى الولايات المتحدة، طورّ الأصوليون البروتستانت أيديولوجيا تعرف باسم «علم الخلق» تعتبر أساطير الإنجيل دقيقة علمياً. من ثم، ظلّوا يقومون بحملات لمنع تدريس نظرية التطور بالمدارس لأنها تتعارض مع قصة الخلق كما جاءت بسفر التكوين.

تاريخيا، لم يكن الإلحاد، سوى فيما ندر، إنكارا للمقدس بذاته، بل كان دائما يمثل رفضاً لتصوّر بعينه للمقدس. كان المسيحيون والمسلمون، فى مرحلة مبكرة من تاريخهم، يُسمون «ملحدين» من قبل معاصريهم الوثنيين، لا لأنهم كانوا ينكرون وجود الله، بل لأن تصوّرهم للإله كان مختلفا بدرجة بدا معها وأنه نوع من المريق. من ثم، فالإلحاد يعتمد بأسلوب طفيلى على شكل الإيمان بالإله الذى يسعى إلى إنكاره، وبذا يصبح نسخته المغايرة أو مقلوبة. طورّ فويرباخ، ماركس، نيتشه وفرويد الإلحاد الغربى الكلاسيكى فى القرن التاسع عشر ومطلع القرن العشرين. كانت أيديولوجياتهم، فى جوهرها، رد فعل على المدرك اللاهوتى للإله الذى تطور فى أوروبا والولايات المتحدة فى العصر الحديث، بل إن ذلك المدرك هو الذى أملى تلك الأيديولوجيات. أما الإلحاد المعاصر الذى يتبناه دوكينز وكريستوفر هيتشنز وسام هاريس فهو

مختلف لأنه يركز حصرها على الإله الذى طورته الأصوليات، حيث يعتمد ثلاثتهم على أن الأصولية تشكل جوهر الدين جميعه ولبه. وقد أدى هذا إلى إضعاف جدلهم النقدي، لأن الأصولية هى، فى واقع الأمر، شكل غير تقليدى للعقيدة لدرجة التحدى، وغالبا ما تسمى تمثيل الموروث الذى تحاول الدفاع عنه. لكن «الملحدين الجدد» يتمتعون بقاعدة واسعة من - القراء، ليس فقط فى أوروبا العلمانية، بل أيضا فى الولايات المتحدة التى ظلت، تقليدياً، أكثر تدينا. توحى شعبية كتبهم أن ثمة الكثيرين ممن يشعرون بالحيرة والإرباك، بل وحتى الغضب من مفهوم الإله الذى ورثوه.

من المؤسف أن يعبر هوكينز، هيتشنز وهاريس عن أنفسهم بهذا الإفراط لأن بعض انتقاداتهم صحيحة. فقد ارتكب المتدينون بالفعل بشاعات وجرائم، كما أن «لاهوت» الأصوليين الذى يهاجمه الملحدون الجدد «غير بارع» كما قد يقول البوذيون. لكنهم يرفضون، عن مبدأ، الحوار مع رجال الدين ممن هم أكثر تمثيلا لموروثات التيار الرئيسى. من ثم، أتى تحليلهم ضحلا إلى درجة محبطة، لأنه مؤسس على لاهوت ضحل. وفى الواقع فإن الملحدين الجدد ليسوا على درجة كافية من الراديكالية، فقد أصر عدد من الفقهاء اليهود والمسيحيين والمسلمين على أن الله ليس موجودا بالمعنى المتداول، وأنه لا يوجد شىء فى الأعلى، ولم يكن هدفهم من هذه الأقوال الجازمة هو إنكار وجود الله بل الحفاظ على تساميه. بيد أنه فى مجتمعنا الثرثار، مفرط التشبث برأيه، فقد غفلنا عن هذا الموروث المهم الذى بإمكانه حل الكثير من مشاكلنا الدينية الراهنة.

لا أنوى بإطلاقه، الهجوم على أية معتقدات يعتنقها الأفراد بصدق. ترى الآلاف المؤلفة من الأشخاص أن رمزية الرب الحديثة تناسبهم تماما: فقد منحتهم، مدعومة بطقوس ملهمة، وتنظيم للعيش فى مجتمع نابض حى، حساً

بمعنى متسامٍ. تصر جميع العقائد أنه يجب التعبير عن الروحانية الحقبة باتساق، فى التعاطف العملى، والقدرة على الشعور مع الآخر. وإذا كانت الفكرة التقليدية عن الله تلهم التماهى مع الآخرين واحترامهم، فهى بذلك تؤدى وظيفتها. لكن الإله الحديث هو واحد فقط من المعتقدات الدينية التى تطورت خلال تاريخ الديانات التوحيدية الذى يقدر بثلاثة آلاف عام. ولأن «الله» مطلقاً لا نهائى، فليس باستطاعة أحد أن تكون له الكلمة الفصل. أجد أنه من دواعى القلق أن يشعر الكثيرون بالتشوش والحيرة حول طبيعة الحقيقة الدينية، ويفاقم هذا الحس الطبيعة الجدلية الخلافية لمعظم النقاش الدينى فى الوقت الحالى. أهدف، فى كتابى هذا، إلى الإتيان بشىء جديد إلى الطاولة.

بإمكانى فهم الضيق والتوتر الذى يشعر به الملحدون الجدد من أمثال بوكينز، لأنه، وكما أوضحت فى مذكراتى «السلم اللولبى The Spiral Staircase» فقد ظلت لسنوات عديدة لا أريد أن تكون لى أية علاقة بالدين، ومن المؤكد أن بعضاً من كتبى الأولى بها اتجاهات «دوكينية» لكن دراستى لأديان العالم على مدى العشرين عاماً الأخيرة أجبرتني على مراجعة آرائى المبكرة. فتحت تلك المراجعة عينى على أوجه دينية يمارسها معتنقو الأديان الأخرى مما أدى إلى تعديل عقيدة طفولتى الضيقة الدوغماتية. هذا بالإضافة إلى أن التقييم الدقيق الواعى للأدلة جعل نظرتى للمسيحية ذاتها تتغير. أحد الأشياء التى تعلمتها هى أن الشجار حول الدين مُضرٌ، وغير مجدٍ ولا يؤدى إلى الاستتارة. فهو لا يجعل فقط التجربة الدينية الحقبة مستحيلة، بل إنه ينتهك الموروث السقراطى العقلانى أيضاً.

حاولت، فى الجزء الأول من هذا الكتاب، أن أوضح كيف كان الناس يفكرون عن الرب فى العالم ما قبل الحديث، بأسلوب أمل أن يلقى الضوء على

بعض القضايا التي يجدها الناس الآن إشكالية: الكتب المقدسة، الإلهام، الخلق، المعجزات، التنزيل، الإيمان، العقيدة، والأدوار المقدسة، ويوضح أيضا كيف يضل الدين طريقه. أما في الجزء الثاني، فأتتبع صعود «الإله الحديث» الذي قلب الكثير من المسلمات الدينية التقليدية رأساً على عقب. لا يمكن بالطبع، أن تكون هذه دراسة مستفيضة. لقد ركزتُ على المسيحية لأنها أكثر الموروثات التي تأثرت بصعود الحداثة العلمية كما أنها تحمّلت أيضا وطأة الهجمة الإلحادية الجديدة. هذا علاوة على أنني، ركزت، من خلال الموروث المسيحي، على تيمات وموروثات تتعاطى مباشرة مع مشاكلنا الدينية الراهنة وتتعلق بها. الدين معقد، وتوجد في جميع العصور سلالات وأنواع عديدة من التدين والورع، ولا يحدث أبداً أن يسيطر توجه واحد بكلية. يمارس الناس عقائدهم بأساليب عديدة متنوعة، مختلفة، بل ومتناقضة. لكن ظل التكتم المتعمد والمبدئي والتحفظ في الحديث عن الله و/أو المقدس تيمة ثابتة ليس فقط في المسيحية بل أيضا في جل العقائد الكبرى حتى مقدم الحداثة بالغرب. اعتقد الناس أن الله يفوق أفكارنا ومفاهيمنا وأنه ليس بالإمكان معرفته سوى بالممارسة والتبثّل. لقد أغفلنا تلك البصيرة المهمة، وأعتقد أن هذا أحد الأسباب في أن كثيرا من الغربيين اليوم يجدون مفهوم «الله» على هذا القدر من الصعوبة. من ثم، فقد كرستُ اهتماماً خاصاً بهذا المبحث الذي أهملناه بأمل إلقاء الضوء على ما زقنا الراهن. لكنني، بالطبع، لا يمكنني الزعم بأن هذا كان توجهها شموليا، فقط أنه كان عنصرا مهما في ممارسة المسيحية، وأيضا عدد من العقائد التوحيدية وغير التوحيدية الأخرى لذا وجب الاهتمام به.

بيد أنه وعلى الرغم من أن الكثيرين اليوم لا أدرين بشأن العقيدة، فإن العالم يشهد في الوقت الراهن إحياء دينيا. وعلى النقيض من التنبؤات

العلمانية فى منتصف القرن العشرين، فلن يختفى الدين. بيد أنه إذا خضع للتوجهات العنيفة المتعصبة التى ظلت دائما جزءا لا يتجزأ من الروح العلمية الحديثة، فإن هذا الإحياء الجديد سيكون «غير بارع». نرى اليوم الكثير من الدوغما الطنانة، الدينية والعلمانية، لكن أيضا، فإنه ثمة تقدير متنامٍ لقيمة «عدم الإلمام» «ما لا سبيل إلى معرفته». لا نستطيع أبدا إعادة خلق الماضى، لكن بإمكاننا التعلم من أخطائه واستبصاراته. ثمة موروث دينى طويل يؤكد على معرفة حدود معرفتنا، أهمية الصمت، والتكتم والرغبة. وهذا ما أمل أن أتفحصه فى هذا الكتاب. ظل أحد شروط التنوير هو استعدادنا للتخلى عما اعتقدنا أننا نعرفه وذلك كى نقدر الحقائق التى لم نحلم بها أبدا. ربما يكون علينا أن نتخلص من كثير مما تعلمناه عن الدين و ننسأه قبل أن نستطيع التقدم باتجاه بصيرة جديدة. ليس من السهل أن نتحدث عن الله، وغالبا ما يبدأ المسعى الدينى بإفناء إرادى لأنماط التفكير العادية. وربما كان هذا ما كان بعض أوائل أسلافنا يحاولون إبداعه فى معابدهم تحت الأرضية غير العادية.

الجزء الأول
الرب المجهول
(٣٠٠٠٠ ق م - ١٥٠٠ م)

الإنسان... ذلك المخلوق الدينى

Homo religiosus

حينما يُطفئ المرشد السياحى مصباحه الكشاف فى كهوف لاسكو بمحافظة نوربونية بفرنسا يملك الحضور مشاعر غامرة. يقول أحد زوار الكهف «فجأة تشعر وأن حواسك غير موجودة. تُمحي آلاف السنين.. تجد أنك لم تخبر أبداً فى حياتك ظلمة أشد ظلاماً. لا أدري.. كانت إرباكاً كلياً. لا تعرف ما إن كنت تنظر شمالاً، جنوباً، شرقاً، أم غرباً.. تختفى كل الاتجاهات وتجد نفسك فى ظلام لم ير الشمس أبداً. وحينما يخبو الوعى المعتاد بضوء النهار يشعر المرء بانفصال لا زمانى عن جميع اهتمامات ومتطلبات العالم العلوى الذى خلفه وراءه». قبل الوصول إلى أول تلك الكهوف التى زينها أسلافنا فى العصر الحجري القديم منذ سبعة عشر ألف عام، يكون الزائرون قد تعثروا لمسافة حوالى ٨٠ قدماً أسفل نفق منحدر يقع على عمق ٦٠ قدماً تحت مستوى سطح الأرض ويخترق أحشاء الأرض لمسافة أكثر عمقا. ثم، فجأة، يوجّه المرشد أشعة كشافه إلى السقف فتبدو الحيوانات المرسومة وأنها تخرج من أعماق الصخور. يسير حيوان غريب، بطنه حُبلى وقرونه طويلة مدببة خلف صف من الماشية البرية: خيول، وغزلان، وثيران، وتبدو كلها متحركة وساكنة فى آن.

ككل، هناك حوالى ستمائة جدارية وألف وخمسمائة نقش فى متاهة لاسكو. ثمة ثور أسود مخصى يخور، وبقرة تقفزه، موكب من الخيول تتحرك فى الاتجاه المعاكس. وفى مدخل ممر طويل يُعرف بالسُّرة، رُسمت مجموعة الغزلان الرشيفة أعلى حافة صخرية بحيث تبدو وكأنها تسبح. نرى تلك الصور بوضوح يفوق كثيرا ما كان متوفرا لفنانى العصر الحجري القديم الذين كان عليهم أن يعملوا على ضوء مصابيح صغيرة وامضة وضعت متقلقلة على سقالة تركت ثقوبا بسطح الجدار. كثيرا ما كان الفنانون يرسمون صورا جديدة على صور قديمة، هذا على الرغم من وجود مساحات كافية متاحة. لكن يبدو وأن الموقع كان ذا أهمية قصوى، وأنه لأسباب لا نستطيع سبر أغوارها، فقد كانوا يرون أن بعض الأماكن أكثر ملاءمة من غيرها. كان موضوع الصور يخضع لقواعد لا أمل لنا فى فهمها. أيضاً انتقى الفنانون قليلا فقط

من السلالات التي كانوا يعرفونها، ولم يكن ثمة صور لحيوانات الرنة التي كانوا يأكلونها. كان يتم المزاوجة في الصور، بين الحيوانات على نحو متسق - الثيران والأحصنة، الثيران والمأموثات - تمازجات لا نجد لها نظيراً في الحياة الواقعية. ليست لاسكو فريدة، فثمة حوالى ثلاثمائة كهف مزيّن في تلك المنطقة في جنوب فرنسا وشمال إسبانيا. بعض الأعمال الفنية أكثر بدائية من غيرها، لكن الصور والتصميمات متماثلة بشكل أساسى في جميع تلك الكهوف. الموقع الأكثر قدماً يوجد في جروس شوقيه ويرجع تاريخه إلى حوالى ٣٠.٠٠٠ عام قبل الميلاد، وهو وقت يبدو وأن الجنس البشرى، في تلك المنطقة كان قد مر بتغير تطورى مفاجئ. كانت ثمة زيادة دراماتيكية في عدد السكان ربما تكون قد أدت إلى توتر اجتماعى. يعتقد بعض المؤرخين أن «فَنُ الكهوف هو مُدوَّنة للطقوس المنشأة اجتماعياً.. للتحكم في الصراعات..

مُشفرة تصويريا لحفظها ونقلها عبر الأجيال» لكن الرسوم تعبر أيضا عن ذائقة جمالية زخمة للعالم الطبيعي. لدينا هنا أحد أقدم الأدلة على نظام أيديولوجى بقى ثابتا فى موقعه قرابة ٢٠ ألف عام، وبعدها اعترى الكهوف الإهمال فى حوالى عام ٩٠٠٠ ق.م.

والآن، ثمة توافق عام على أن تلك المتاهات كانت أماكن مقدسة لأداء نوع من الطقوس. يرى بعض المؤرخين أن هدفها كان برجماتيا خالصا، لكن الحفاظ عليها فقط كان لابد أن يقتضى قدراً هائلاً من العمالة غير المنتجة. كانت بعض تلك المواقع على درجة من العمق بحيث إن الوصول إلى مركزها الداخلى كان يستغرق ساعات عديدة. كانت زيارة الكهوف خطيرة، مرهقة، فظة، مبددة للوقت. ثمة إجماع عام على أن الكهوف كانت أحرّاما، تعكس مواضيع صورها وأيقوناتها، مثلما هو الحال فى أى معبد، رؤية مختلفة جذريا عن رؤية العالم الخارجى. لا نبنى معابد كتلك فى الغرب الحديث. نظرتنا إلى العالم يهيمن عليها الطابع العقلانى، ونفكر بسهولة أكثر من خلال المفاهيم لا من خلال الصور. نجد أنه من الصعوبة بمكان أن نفك شفرة رموز الكاثرانيات عصر الأوسطية مثل تلك الموجودة بشارتر/ فرنسا، من ثم فإن تلك الأضرحة التى تنتمى إلى العصر الحجرى تمثل تحدياً يكاد لا يمكن التغلب عليه.

لكن ثمة بعض المفاتيح التى تساعدنا على الفهم. تُصوّر إحدى الرسومات اللافتة، يرجع تاريخها إلى حوالى عام ١٢٠٠٠ ق م، بكهف فى لاسكو يُعرف بالسرداب Crypt لأنه يقع على عمق أكبر من الكهوف الأخرى، تُصوّر ثورا ضخما «من نوع البيزون» أصيب بجراح من رُمح سُدّد إلى أجزائه الخلفية. أمام الحيوان الجريح يرقد رجلٌ رُسم بأسلوب أكثر بدائية من الحيوان ذراعا ممدودتان، عضوه منتصب، ويرتدى ما يبدو وأنه قناع طائر. أيضا، تعلو

رأس طائر عصا الرجل الملقاة على الأرض. يبدو هذا وأنه رسم توضيحي لإحدى الحكاوى الشهيرة التى ربما شكلت الأسطورة المؤسسة لهذا الملاذ المقدس. حُفِرَ نفس المشهد على قرن حيوان رنة بمدينة فيلاد القريبة وعلى كتلة حجرية بملاذ صخرى فى روك دوسور بالقرب من ليموج، وهذا النقش أقدم من رسم لاسكو بخمسة آلاف عام. عُثِرَ أيضا على خمس وخمسين صورة مماثلة فى كهوف أخرى، نقوش على صخور تنتمى إلى العصر الحجرى بإفريقيا، وتوضح رجالا فى حالات غشية يواجهون حيوانات وأذرعهم مرفوعة. ثمة احتمال أن يكون هؤلاء الرجال شامانات.

نعلم أن الشامانية تطورت فى إفريقيا وأوربا أثناء العصر الحجرى القديم، ثم انتشرت إلى سبيريا ومن هناك إلى أمريكا وأستراليا، حيث مازال الشامان هو القائد الدينى بين الشعوب الأصلية التى تعمل بالصيد. وعلى الرغم من أن تلك المجتمعات تأثرت بالضرورة بالحضارات المجاورة، لكن توقف نمو كثير من البنى الأصلية لتلك المجتمعات لدى مرحلة تماثل تلك التى كانت موجودة بالعصر الحجرى، وظلت كما هى حتى سنوات القرن التاسع عشر الأخيرة. واليوم، ثمة استمرارية لافتة فى رحلة الشامان الذى تعتريه حالة غشية من سيبيريا مخترقا الأمريكتين حتى يصل إلى تيبيرا ديل فيوجو Tierra del Fuego: يُغمى عليه أثناء جلسة علنية لاستحضار الأرواح ويعتقد أنه يطير خلال طبقات الهواء ليستشير الآلهة عن مواقع صيد الحيوانات. لا يشعر الصيادون فى تلك المجتمعات التقليدية بتمييزات بين الأنواع، أو بوجود مصنفات دائمة: بالإمكان أن يصبح البشر حيوانات والحيوانات بشرا. تضيف رؤيا الشامان معنى على صيد الحيوانات التى تعتمد عليها تلك المجتمعات وعلى قتلها.

يشعر الصيادون بعظيم الإرباك لدى قتل الحيوانات التى يعتبرونها

اصدقاء ورعاة لهم. ومن أجل تخفيف التوتر، يُحيطون الصيد بالمحرمات والمحظورات. يعتقدون أن الحيوانات، منذ زمن طويل، صنعت عهدا مع البشر، والآن، يرسل إله يعرف بـ «سيد الحيوانات» أو «الحيوان السيد» قطعانا من العالم التحتى كي تُقتل في سهول الصيد، وذلك لأن الصيادين وعدوا بأداء الطقوس التي تمنحها حياة بعد الموت. غالبا، لا يقرب الصيادون النساء قبل رحلة الصيد، ويصطادون في حالة من الطهارة الطقوسية ويشعرون بتماه عميق مع ضحاياهم. في صحراء كالاهارى، حيث الغابات مقدسة، يكون على الصيادين الاعتماد على أسلحة خفيفة تكشط الجلد فقط، من ثم، فهم يدهنون سهامهم بسم قاتل يسرى مفعوله ببطء شديد. على رجل القبيلة أن يبقى مع ضحيته، ويبكى لبكائها، ويشارك رمزيا في آلام احتضارها. تتماهى بعض القبائل الأخرى مع ضحاياها بارتدائهم أزياء حيوانات. وبعد نزع اللحم عن العظام، يعمد البعض لإعادة تركيب هيكل الحيوان المقتول وتغطيته بجلده، ويقوم آخرون بدفن البقايا غير القابلة للأكل. وبذلك يعيدون الحيوان، رمزيا، إلى العالم التحتى الذي قدم منه.

من المحتمل أن صيادى العصر الحجري كان لهم نفس النظرة إلى العالم، يبدو أن بعض الأساطير والطقوس التي ابتدعها هؤلاء قد ظلت مستمرة في موروثات الثقافات المتعلمة التي تلت. مثلا، تقديم الحيوانات أضحيات طقس رئيسى فى جميع أنظمة الديانات القديمة تقريبا، وقد حافظت تلك التقاليد على طقوس الصيد لما قبل التاريخ، واستمرت فى تكريم الحيوانات التى تمنح حياتها فى سبيل البشرية. إحدى وظائف هذا الطقس هو إثارة التوتر بأسلوب يُجبر المجموعة على مواجهته والتحكم فيه. يبدو أن الحياة الدينية، ومنذ بدايات البشرية الأولى، كانت متجذرة فى الحقيقة المساوية بأن استمرار الحياة يعتمد على تدمير مخلوقات أخرى.

إذن، فربما كانت كهوف العصر الحجري مشهدة لطقوس مماثلة. تضم بعد الرسومات رجالا يرقصون وهم يتزيون كحيوانات. يقول رجال الغابات إن رسوماتهم على الصخور تصور «العالم (الذي يقع) خلف هذا الذي نراه بأعيننا» والذي يزوره الشامانات خلال غشيتهم الروحية. يلوثن جدران الكهوف بدماء الحيوانات التي يقتلونها ويدهونها وروثها، كي يعيدوها، رمزياً، إلى الأرض. كانت دماء الحيوانات ودهونها مكونات لرسومات العصر الحجري، ومن المحتمل أن فعل الرسم ذاته كان طقس استعادة. كما أنه من المحتمل أيضاً أن الرسومات تصور النماذج الأولى للحيوانات الخالدة التي تتخذ أشكالاً جسدية في عالمنا الفوقى. أسست جميع الديانات القديمة على ما يُسمى فلسفة الحيوان الخالدة أو المتكررة *perennial* لأن تلك الفلسفة كانت موجودة بشكل ما أو آخر في ثقافات كثيرة قبل حديثة. ترى تلك الفلسفة كل شخص أو شيء أو تجربة نسخة طبق الأصل من حقيقة في عالم مقدس أكثر فاعلية ودواماً من عالمنا. حينما يصطاد أحد سكان أستراليا الأصليين حيواناً، يشعر بالتماهى التام مع «الصيد الأول» من ثم يجد نفسه وسط حقيقة أكثر ثراءً، وزخماً تُشعره بالحيوية والاكتمال. من المحتمل أن صيادي لاسكو كانوا يعيدون تمثيل النموذج الأصلي للصيد في تلك الكهوف وسط هذه الرسومات لأرض الصيد الخالدة قبل أن يغادروا القبيلة ويشرعوا في مسعاها للخطر للحصول على طعام.

ليس باستطاعتنا، بالطبع، سوى التكهن. يعتقد بعض الباحثين أن هذه الكهوف كانت تُستخدم لإجراء مراسم البلوغ، طقوس مرور الصبية من الطفولة إلى النضوج. كان نمط التلقين هذا حاسماً في الديانات القديمة ومازال يمارس في المجتمعات التقليدية حتى يومنا هذا. حينما يصل الصبية مرحلة البلوغ يُفصلون عن أمهاتهم ويمرون بمحنٍ مخيفة تحولهم إلى رجال. لا تملك القبيلة رفاهية السماح للمراهق بـ «العثور على ذاته» بالأسلوب

الغربي، عليه التخلي عن تبعية الطفولة وتحمل أعباء النضوج بين عشية وضحايا. ومن أجل بلوغ هذا الهدف، يُحتجز هؤلاء الصبية في مقابر، يدفنون في الأرض، يقال لهم إن الوحوش على وشك أن تلتهمهم، يجلدون، يُختننون، يوشمون. وإذا سارت طقوس التكريس على النحو الصحيح، سيُجبر المراهق على التعرف على إمكانات باطنية لم يكن يعرف أنه يمتلكها. يخبرنا علماء النفس أن هول تلك التجربة تتسبب في اختلال نكوصي للشخصية، الذي، وإذا تم التعاطى معه بمهارة، سيؤدي إلى إعادة تنظيم بناء لقوى الشاب. لقد واجه الموت، وتعرف على الجانب الآخر، والآن، فهو مستعد نفسياً للمخاطرة بحياته من أجل أناسه.

لكن ليس هدف هذا الطقس في المجتمعات البدائية هو تحويله المراهق إلى آلة قتل فاعلة، بل لتدريبه على القتل بالأسلوب المقدس. يسمع أولاً عن «الحيوان السيد» عن العهد، عن شهامة الحيوانات وكرمها، وعن الطقوس التي سترد إليها حياتها حينما تُجتاز تلك الطقوس المؤذية. وفي تلك الملابس غير العادية، يدفع به، وهو في عزلة عن كل ما هو مألوف، إلى حالة جديدة من الوعي تمكنه من تقدير الرابطة العميقة التي تصل الصياد والضحية في صراعهما المشترك من أجل البقاء. ليست هذه معرفة تكتسب من خلال التمكن والتفكير المنطقي المحض، لكنها تماثل الإدراك الذي نصل إليه من خلال الفن. يملك الشعر، المسرحيات، أو اللوحات العظيمة القدرة على تغيير مدركاتنا بأسلوب قد لا يكون باستطاعتنا تفسيره منطقياً، على الرغم من أنه يبدو حقيقياً بشكل لا يقبل الجدل. في تلك اللوحات نجد أن أشياء تبدو متميزة للعين المنطقية، نجدها متصلة على نحو عميق، أو تكتسب أشياء أخرى عادية تماماً - كرسى، زهرة عباد الشمس، أو زوج من البووتس - أهمية روحية غامضة. يؤثر الفن في عواطفنا ويخاطبها. إذا كان هذا الأثر أكثر من مجرد

تجلّ سطحي، صلابد لذلك البصيرة الجديدة أن تترسخ بدرجة أعمق من المشاعر العادية التي هي بطبيعتها وقتية زائلة.

وإذا كان المؤرخون مصيبين فيما يقولونه عن وظيفة كهوف لاسكو، يمكن القول إذن بثقة إن الدين والفن كانا مرتبطين بقوة منذ البدايات الأولى. والدين، مثل الفن، هو محاولة لتشكيل معنى في مواجهة ألام الحياة ومظالمها القاسية. وبصفتهم مخلوقات تسعى إلى المعنى، فمن السهل جداً للرجال والنساء أن يسقطوا في براثن اليأس. لذا، التجأوا إلى الديانات والأعمال الفنية لتساعدهم على العثور على قيمة لحياتهم، هذا على الرغم من جميع الشواهد المحيطة الدالة على نقيض ذلك. توضح أيضاً خبرة التكريس التي يمر بها الصبية أن كثيراً من معانى الأسطورة، مثل أسطورة «الحيوان السيد» تعزى إلى السياق الطقوسى الذى تُنقل من خلاله. قد لا تكون صحيحة إمبريقياً، وقد تتحدى قوانين المنطق، لكن الأسطورة الجيدة ستخبرنا بشيء نرى قيمة عن المأزق البشرى. ومثل العمل الفنى، فلن نفهم للأسطورة معنى إلا إذا فتحنا أعماق نواتنا لتلقيها كى نتيج لها أن تغيرنا، لكن، إذا قاربناها متحفزين، ستظل مستغلقة علينا، غير قابلة للفهم، بل سخيصة مضحكة.

يتطلب الدين عملاً شاقاً. ليست استبصاراته بدهية، بل يجب رعايتها وتنميتها، تماماً كتنمية الذائفة الفنية، الموسيقية والشعرية. يصبح ذلك الجهد الزخم المتطلب جلياً بخاصة فى متاهة تروا فرير (الإخوة الثلاثة) بأرييج فى جبال البرانس. وصف الدكتور هربرت كون، الذى زار الموقع عام ١٩٢٦ بعد اكتشافه باثنى عشر عاماً، التجربة المخيفة للزحف خلال النفق - الذى لا يزيد ارتفاعه فى بعض المناطق على قدم واحد - والذى يؤدى إلى قلب ذلك الحرم الرائع الذى ينتمى للعصر الحجرى. تذكر قائلاً «شعرتُ أننى أزحف فى نعش. كان قلبى يدق بعنف والتنفس عسير. من المروع وجود السقف على تلك

المسافة شديدة القرب من الرأس». كان بإمكانه سماع أنين أعضاء الفريق الآخرين فيما هم يناضلون وسط الظلام، وحينما وصلوا فى النهاية إلى الردهة تحت الأرضية الواسعة شعروا وأن هذا كان «خلاصاً». وجدوا أنفسهم يحدقون فى جدار مغطى بنقوشات مذهلة: ماموثات، بيزونات، خيول برية، ذئب شرهة شمال أمريكية، وثيران المسك، أسهم تتطاير فى جميع الأرجاء، الدماء تتدفق من أفواه الدببة، وشكل بشرى يرتدى جلد حيوان يعزف الفلوت. كان يهيمن على المشهد شكل ضخم مرسوم، نصفه رجل ونصفه حيوان، كان يركز عينيه الضخمتين الثاقبتين على الزوار. أكان هذا هو «الحيوان السيد؟» أم أن هذا المخلوق الهجين كان يرمز إلى الوحدة التحتية للحيوان والبشر، للطبيعى والمقدس؟

لن يُتوقع من صبى أن «يعتقد» فى «الحيوان السيد» قبل أن يدخل الكهوف. لكنه لدى وصوله إلى ذروة محتته، كان لابد لهذه الصورة أن تترك انطباعات عميقة. فربما كان قد ظل لساعات يشق طريقه بصعوبة خلال ممرات متلفة بمصاحبة «أغانى، صيحات، ضوضاء، أو أشياء غريبة يُلقى بها من حيث لا يدرى أحد»، فلا بد وأنه كان من السهل ترتيب أمر المؤثرات الخاصة فى مكان كهذا، لم يكن ثمة مفهوم لما هو فوق طبيعى فى فكر القدماى، لا هوة عميقة تفصل بين البشرى والمقدس. كان الكاهن يرتدى الزى المقدس، أى جلد حيوان ليتقمص شخصية «الحيوان السيد»، ويصبح تجسيدا مؤقتا للقوة الإلهية. لم تكن هذه الطقوس تعبيراً عن «عقيدة» يجب تقبلها بإيمان أعمى. يقول الباحث الفرنسى والتر بركرت موضحاً أنه من غير المجدى البحث عن فكرة أو عقيدة خلف الطقس. لم يكن الطقس، فى العالم قبل الحديث، نتاج أفكار دينية، بل على النقيض، فقد كانت الأفكار نتاج الطقوس. الإنسان الدينى برجمأتى بهذا المعنى فقط. إذا لم يعد الطقس يستدعى اقتناعاً عميقاً بالقيمة النهائية للحياة، كان يتم نبذه. مضى صيادو

المدلقة. لعشرين ألف عام، يخترقون طريقهم خلال ممرات التروا فريز الخطرة كى يأتوا بأسطورتهم أياً ما كانته - إلى الحياة. ولابد وأنهم قد وجدوا مجهودهم مجزياً وإلا لتخلوا عنه ودونما تردد.

لم يكن الدين شيئاً يلحق بالحال البشرية، إضافة اختيارية يفرضها على الناس كهنة مجردون من الأخلاق. بل ربما أمكننا القول إن الرغبة فى تنمية حس بالمتسامى هى السمة البشرية التعريفية. فى حوالى عام ٩٠٠٠ ق. م، حينما طور البشر الزراعة، ولم يعودوا يعتمدون على الحيوانات فقط، فقدت طقوس الصيد القديمة بعضاً من جاذبيتها وتوقف الناس عن زيارة الكهوف. لكنهم لم ينبذوا الدين بإطلاقه بل طوروا مجموعة من الأساطير والشعائر تقوم على خصوبة التربة التى ملأت رجال العصر النيوليثى (الحجرى الحديث) ونساءه بالرهبة الدينية. أصبح حرق الحقول طقساً حل محل الصيد، واحتلت الأرض «التى تمنح الغذاء مكانة الحيوان السيد». قبل العصر الحديث كان غالبية الرجال والنساء نزاعين بطبيعتهم للدين وكانوا على استعداد لبذل الجهد فى سبيل ذلك. أما اليوم، لم يعد الكثير منا على استعداد لبذل هذا الجهد، من ثم، تبدو الأساطير القديمة اعتباطية، قصية، وغير مصدقة.

ومثل الفن، تتطلب حقائق الدين الرعاية المنظمة لأسلوب وعى مختلف. دائماً ما بدأت تجربة الكهوف بفقدان الحس بالتوجه وبالزمان والمكان نتيجة الظلمة التامة الدامسة التى كانت تمحو عادات العقل المعيارية. يقتضى تشكيل البشر منهم، أن يبحثوا بين حين وآخر عن حالة من الانتشاء، من «الخطو خارج» المعتاد. واليوم، يلجأ الناس الذين لم يعودوا يجدون هذه الحالة فى التجربة الدينية إلى منافذ أخرى: الموسيقى، الرقص، الفن، الجنس، المخدرات، أو الرياضة. نسعى بإصرار إلى هذه التجارب التى تلمس أعماقنا، وتحملنا بعيداً، مؤقتاً، خارج نواتنا. فى مثل تلك الأوقات، نشعر أننا نسكن حالتنا البشرية باكتمال يفوق المعتاد ونخبر زخماً لكيونتنا.

قد تبدو لاسكو قصية بدرجة الاستحالة عن الممارسات الدينية الحديثة. لكننا لا نستطيع فهم طبيعة المسعى الدينى، أو مآزقنا الدينى الحالى إلا إذا قدرنا الروحانية التى ظهرت فى وقت مبكر من تأريخ الإنسان الدينى Homo religious، واستمرت تضى الحيوية على العقائد الإيمانية «التوحيدية» حتى مطلع العصر الحديث، حينما ظهر تدين مختلف تماما فى الغرب أثناء القرن السابع عشر. ومن أجل هذا علينا أن نخص عددا من المبادئ الجوهرية التى ستكون ذات أهمية قصوى لقصتنا.

يتعلق المبدأ الأول بطبيعة الحقيقة الجوهرية - سميت فيما بعد الله، نيرقانا، براهما أو داو. يوجد فى نتوء صخرى بلوسل بالقرب من لاسكو، نقش صخرى بارز عمره سبعة عشر ألف عام، ابتدع فى نفس وقت أقدم رسومات الكهوف القريبة منه. يصور امرأة تحمل قرن بيزون محدب فوق رأسها بحيث يوحى مباشرة بظهور القمر فى مرحلة الهلال، ويدها اليمنى موضوعة على بطنها الحبلى. فى ذلك الوقت، كان الناس قد بدأوا يلاحظون مراحل القمر لأسباب عملية، لكن لم يكد لدينهم أن تكون له علاقة بالملاحظة العلمية الأولية للكون الفيزيقي. بدلا من ذلك، كان الواقع المادى يرمز إلى بعد غير مرئى للوجود. توحى «فينوس» لوسل الصغيرة هذه بوجود رابطة بين القمر، والدورة الأنثوية، والإنجاب البشرى. كان القمر، فى أجزاء كثيرة من العالم، يرتبط بعدد من الظواهر لا تربطها، ظاهرها أية علاقة: النساء، الماء، الحياة النباتية، الأفاعى، والخصوبة. العامل المشترك بين كل تلك الظواهر هى قدرة الحياة على الانبعاث حيث بإمكانها تجديد نفسها باستمرار. بإمكان كل الأشياء أن تزوى وتصبح لا شىء، لكن، فى كل عام، بعد موات الشتاء، تنبثق من الأشجار أوراق جديدة، يذبل القمر ويختفى، ثم يكبر وهاجا مرة أخرى، أما الأفعى، الرمز الشمولى للبدء، فتنسلخ من جلدها الداوى المتغضن القديم لتظهر مرة أخرى وامضة مفعمة بالحياة. جسدت الأنثى أيضاً تلك القدرة

اللى لا تبلى. كان قدامى الصيادين يُجلّون إلهة تعرف باسم «الأم العظمى». تظهر فى نقوشات حجرية بارزة بكاتالهيوك فى تركيا، وهى تضع مولودها، ويحيط بها على الجانبين جماجم الخنازير البرية، وقرون الثيران - بقايا صيد ناجح. وحيث كان الصيادون والحيوانات يموتون فى صراعهم الضارى من أجل البقاء، كانت الأنثى دائماً تأتي بالحياة الجديدة.

ربما كانت تلك المجتمعات القديمة تحاول التعبير عن حسها بما أطلق عليه الفيلسوف الألماني مارتن هايدجر (١٨٩٩-١٩٧٦) «الكينونة»، طاقة جوهرية تدعم كل شىء موجود وتضفى عليه الحياة. الكينونة متسامية. لا يستطيع المرء رؤيتها، لمسها أو سماعها، لكنه يستطيع ملاحظتها وهى تعمل من خلال الناس، الأشياء، والقوى الطبيعية المحيطة. نعلم، من وثائق العصر الحجري الحديث والمجتمعات الرعوية أن ما كان موضع تبجيل ليس هو «كائن» بذاته، بل «الكينونة» بصفتها القوة المقدسة النهائية. كان من المستحيل تعريفها أو وصفها لأن الكينونة كلية الشمول، وعقولنا مُعدّة للتعاطى مع كائنات محددة يمكنها فقط المشاركة فيها بأسلوب محدود. لكن كان ثمة أشياء محددة أصبحت رموزاً تعبر بجلاء عن سطوة الكينونة التى كانت تحفظها وتشعّ من خلالها بوضوح خاص. كان الحجر، أو الصخرة (التي كانت كثيراً ما ترمز للمقدس) تعبر عن استقرار الكينونة واستمراريتها، والقمر عن قدرتها اللانهائية على التجديد والتجدد، والسماء على سموها الشاهق، حضورها الكلى، وشموليتها، لم يكن أى من تلك الرموز يُعبد فى حد ذاته. لم يكن الناس يسجدون ويعبدون الصخرة كصخرة، كانت الصخرة مجرد بؤرة توجه انتباههم إلى جوهر الحياة الغامض. الكينونة تربط كل الأشياء ببعضها، البشر، الحيوانات، الحشرات، النجوم، والطيور، كلها تقاسمت الحياة المقدسة التى تُبقى على الكون بكامله. نعلم مثلاً، أن القبائل الآرية القديمة التى كانت تسكن سهول القوقاز منذ حوالى عام ٤٥٠٠ قبل الميلاد، كانت تبجل قوة غير

مرئية غير شخصية داخل انفسهم وداخل جميع الظواهر. كانت جميع الاشياء تجلياً لهذه «الروح» كلية الانتشار (manya باللغة السانسكريتية).

من ثم، لم يكن ثمة اعتقاد فى وجود كائن أعلى واحد فى العالم القديم فإن أى مخلوق كهذا لا يمكنه سوى أن يكون كائناً - ربما أكبر وأفضل من أى شىء آخر، لكنه مازال حقيقة محدودة لا مكتملة. شعر الناس أنه من الطبيعى لهم أن يتخيلوا جنسا من الكائنات الروحية ذات طبيعة أسمى من طبيعتهم ويدعونهم «آلهة». فبعد كل شىء، فقد كان ثمة قوى عديدة غير مرئية فاعلة فى العالم - الرياح، الحرارة، العاطفة والهواء، وكانت كثيراً ما تتطابق مع الآلهة. مثلاً، كان أجنى، الإله الأرى، هو النار التى غيرت الحياة البشرية، وكان يرمز، كإله مُشخصن، إلى الرابطة العميقة التى كان يشعر بها الناس مع هذه القوى المقدسة. كان الآريون يدعون آلهتهم «الكائنات الساطعة» (devas) لأن «الروح» كانت تسطع من خلالها بتوهج يفوق التوهج الذى تسطع به من خلال المخلوقات الفانية، لكن لم يكن لتلك الآلهة أية سيطرة على العالم! لم تكن كلية العلم، وكانت مجبرة، مثل جميع الأشياء الأخرى على الخضوع للنظام المتسامى الذى كان يبقى على كل شىء فى الوجود، يرسل النجوم فى طريقها، يجعل الفصول تتبع بعضها، ويجبر البحار على البقاء داخل حدودها.

وبحلول القرن العاشر قبل الميلاد، حينما استقر بعض الآريين فى شبه القارة الهندية واستوطنوها، أعطوا «الحقيقة الجوهرية» اسماً جديداً. كان البرهمن هو المبدأ غير المرئى الذى يمكن كل شىء من النمو والازدهار. كان قوة أعلى، أعمق وأكثر جوهرية من الآلهة. ولأنه كان أسمى من حدود الشخصية، كان من غير الملائم كلية أن يضى الناس للبرهمن أو أن يتوقعوا أن يستجيب لدعائهم. كان البرهمن هو الطاقة المقدسة الذى يبقى على عناصر العالم المتبانية متوحدة ويحفظها من الانهيار. كان البرهمن درجة من

الحقيقة أسمى إلى ما لا نهاية من المخلوقات الفانية التي كان الجهل ، المرض، الألم والموت يجعل حياتها محدودة. لا يمكن لأحد أبدا تعريف البرهمن لأن اللغة تشير فقط إلى كائنات فردية. أما البرهمن فكان «الكل»: كان كل ما هو موجود وأيضا المعنى الباطنى للوجود كله.

وعلى الرغم من عدم استطاعة البشر التفكير فى البرهمن، إلا أنهم تصلهم إحياءات عنه من خلال تراتيل الريج قيدا Rig Vida، أكثر الكتب المقدسة الآرية أهمية. وبالتقابل مع صيادى لاسكو، يبدو أن الآريين لم يكونوا يفكرون، بسهولة، من خلال الصور. كان الصوت هو أحد رموزهم الرئيسية للمقدس، وذلك لأن فاعلية الصوت وطبيعته غير الملموسة بدت تجسيدا مناسباً بخاصة للبرهمن كلى الحضور. حينما كان الكاهن يرتل ترانيم القيدا، كانت الموسيقى تملأ الجو وتدخل وعى جمهور المصلين بحيث يشعرون أن المقدس يحيطهم ويتسرب داخلهم. لم تكن تلك التراتيل، التى نُزِلت على «المتنبئين rishis» القدامى تتحدث عن المبادئ التى على المؤمنين اعتناقها، بل تشير إلى الأساطير القديمة بأسلوب مراوغ محير لأن الحقيقة التى كانت تحاول إيصالها لا يمكن احتواؤها فى نص منطقي منمق. كان جمالها صادماً بدرجة كان ينتقل معها الجمهور إلى حالة من الرهبة، الدهشة، الخوف والبهجة. كان عليهم الوصول إلى حل لغز الأهمية التحتية لتلك القصائد المتناقضة التى تجمع معا أشياء تبدو لا علاقة لها ببعضها، تماما مثلما يُجمّع البرهمن الخفى عناصر الكون المتباينة ويجعل منها وحدة متجانسة.

طور كهنة البرهمن أثناء القرن العاشر ق. م المسابقة البرهمنية التى أصبحت فيما بعد نموذجا للخطاب الدينى الصحيح. كان المتسابقون يبدأون بالذهاب إلى خلوة فى الغابة حيث كانوا يمارسون تدريبات روحانية مثل الصوم والتحكم فى التنفس التى كانت تعمل على تركيز فكرهم وتستولد نمطاً

آخر من الوعى. ثم يصبح بإمكان المسابقة أن تبدأ. كانت الغاية هى وجود صيغة شفاهية لتعريف البرهمن، وفى أثناء العملية كان يُدفع باللغة إلى حدها الأقصى حتى تنهار فى النهاية ويدهم الناس إدراك مفعم بالآخر المقدس الذى يفوق كل وصف ويستعصى على كل تعبير. يطرح المتحدى سؤالاً مُلغزاً، ويكون على المتنافس الإتيان بإجابة كافية وغامضة فى آن. كان الفائز هو المتسابق الذى يُلزم منافسه الصمت - وفى لحظة الصمت تلك، حينما تكشف اللغة عجزها، يكون البرهمن حاضرا، تتجلى كينونته فقط من خلال الإدراك المذهل لعقم اللغة.

من ثم لم تكن «الحقيقة» النهائية إله إلهاً مشخصنا، بل سراً متساميا لا يمكن سبر أغواره أبدا. أسماه الصينيون الداو، «الطريق» الجوهرى للكون. ولأنه كان يحوى الحقيقة كلها، فلم يكن للداو صفات، أو هيئة، يمكن للناس أن يخبروها، لكنه لا يرى أبدا، لم يكن إلهاً، كان سابقا على السماء والأرض، وخارج نطاق الألوهية. لا يمكن لإنسان أن يقول أى شىء عن الداو لأنه أسمى من المصنفات العادية، هو أكثر قدما من الأزمنة السحيقة لكنه ليس مسنأ؛ ولأنه أبعد كثيرا من أى شكل لـ «الوجود» يعرفه البشر، فلم يكن كائنا أو لا كائنا. كان يضم كل الأنماط والأشكال والقدرات المتباينة العديدة التى تجعل العالم عالما وترشد التدفق اللانهائى للتغير والصوررة الذى نراه فى كل مكان حولنا. كان يوجد فى نقطة تصبح فيها كل التمايزات التى تسم أساليب تفكيرنا المعتادة غير ذات علاقة.

كان ثمة مفهوم مماثل للمطلق فى الشرق الأوسط، تلك المنطقة التى تطورت فيها الديانات التوحيدية التى اعتنقها الغرب فى فترة لاحقة. كان اللفظ الأكادى المعبر عن روح الكون فى منطقة ما بين النهرين هو إيلام ilam، قوة وضاءة تتسامى على أى إله بعينه. لم تكن الآلهة هى مصدر ilam، لكنها،

ومثل كل شيء آخر، بإمكانها أن تعكس نورها فقط. كانت الخاصية الرئيسية لإيلام هي «القداسة ellu» وهو لفظ له مدلولات «السُّطوع» النقاء والنورانية. كانت الآلهة تسمى «الذوات المقدسة» لأن قصصها الرمزية وصورها وتمثيلها وعباداتها تثير توهجا ellu في نفوس العابدين. أسمى الإسرائيليون إلههم الراعى «الذات المقدسة» لإسرائيل إلهوهم Elohim، وهو اللفظ العبرى البديل لـ ellu الذى أوجز كل ما يعنيه المقدس بالنسبة للبشر. لكن القداسة لم تكن مقصورة على الآلهة لأنهم اعتقدوا أن أى شيء تحدث بينه وبين المقدس صلة تنتقل إليه القداسة: الكاهن، الملك، أو المعبد – بل حتى الأفعية التى تستخدم فى الطقوس. كان لآبد لشعوب الشرق الأوسط أن تعتبر قَصْر ilam على إله بعينه أمرا مفرط التقيد، بدلا من ذلك تخيلوا مجمعا مقدسا، مجلسا للآلهة من رتب كثيرة مختلفة تعمل معا للحفاظ على الكون، وتعبّر عن تعقيد المقدس متعدد الأوجه.

شعر الناس بتوق إلى المطلق، وأحسوا بحضوره فى كل مكان حولهم، وبذلوا جهدهم لتنمية حسهم بهذا التسامى من خلال طقوس إبداعية. لكنهم أيضا كانوا يشعرون بالاغتراب عنه. طورت جميع الثقافات تقريبا أسطورتها لفردوس مفقود طُرِد منه الرجال والنساء فى بداية الزمان. عبرت تلك الأسطورة عن قناعة بدئية بأنه لم يقصد للحياة أن تكون مُشظّة، صعبة وملينة بالآلام لهذه الدرجة. بل لآبد وأنه كان ثمة زمن تمتع الناس فيه بقسط أكبر من اكتمال الكينونة ولم يكونوا فيه مواضع للأسى، المرض، الحرمان، الوحدة، الشيخوخة والموت.

كان ذلك الحنين هو جوهر عقيدة «الجغرافيا المقدسة»، وهى أكثر الأفكار الدينية قدما وأكثرها شمولية. بدت بعض الأماكن التى شذت عن تلك القاعدة – مثل الكهوف التى تمثل متاهات معقدة بمنطقة نوردون – بدت وأنها تتحدث

عن «شيء آخر». كان هذا المكان المقدس أحد أقدم رموز «الإله» وأكثرها انتشاراً. كان «مركزاً» مقدساً أتى بالسماء والأرض معا حيث بدت القدرة الإلهية فاعلة ومؤثرة بخاصة. تخيلت إحدى الصور الشعبية، التي وجدت في ثقافات كثيرة تلك الطاقة المقدسة المثمرة المخصبة تتفجر من تلك الأماكن المركزية وتتدفق في أنهار مقدسة أربعة إلى أقسام الأرض الأربعة. كان الناس يستقرون فقط في مواقع تجلّى فيها المقدس ذات مرة لأنهم أرادوا أن يعيشوا قريباً، بقدر الإمكان، من ينابيع الكينونة ليصبحوا ذات يوم كُلاً مكملاً كما كانوا قبل طردهم من الفردوس.

يصل بنا هذا إلى المبدأ الثاني للدين قبل الحديث. لم يكن يُقصد للخطاب الديني أن يفهم بحرفيته لأنه اعتقد أنه من الممكن فقط الحديث عن حقيقة تسمو على اللغة سوى من منطلقات رمزية. كانت قصة الفردوس المفقود أسطورة، لا سرداً واقعياً لحادث تاريخي. لم يكن من المتوقع أن «يصدقها» الناس على مستوى مجرد. فهي مثل كل الأساطير كانت تعتمد على طقوس مرتبطة بعبادة مكان مقدس بعينه وذلك من أجل جعل ما يرمز إليه واقعاً في حياة المشاركين في الطقوس.

ينطبق الشيء ذاته على أسطورة الخليقة التي كانت ذات مركزية في الديانات القديمة والتي أصبحت الآن خلافية وموضع جدل في العالم الغربي لأن قصة سفر التكوين تتصادم مع العلم الحديث. لكن، وحتى مطلع الفترة الحديثة، لم يكن أحد يقرأ قصة نشأة الكون كسرد واقعي لأصل الحياة. في العالم القديم كان الحس الحاد القاسي بمشروطة الوجود وهشاشته هو ما ألهم هذه القصة. لم أتى أى شيء، بإطلاقه، إلى الوجود، في الوقت الذي كان بالإمكان ألا يوجد شيء؟ لم تتوفر أبداً إجابة بسيطة أو حتى ممكنة عن هذا السؤال، لكن الناس يمشون يطرحونه، ويدفعون بتفكيرهم وعقولهم إلى

الحدود القصوى لما باستطاعتنا معرفته. تمدنا اليوم إحدى أقدم قصص نشأة الكون بمعلومات مفيدة. فى الأزمان السحيقة، كان يُعتقد أن أحد الآلهة، عُرف بصفته «الإله العالى» أو «إله السماء» لأنه كان يسكن أقصى الأماكن القصية بالسماء، قد خلق بمفرده السماء والأرض. أسماه الآريون دياوس پيتر Dyaeus Pitr والصينيون تيان Tian («السماء») وأسماء قدامى العرب الله، والسوريون إل عليون (أعلى إله). لكن الإله العالى أثبت أنه غير قابل للحياة والتطور ومن ثم تم التخلي عن أسطوريته.

كانت أسطوريته تعاني من تناقض داخلى. كيف لمجرد كائن - حتى ولو كان كائناً شامخاً - أن يكون مسئولاً عن الكيونة ذاتها؟ حاول الناس، وكأئنا فى استجابة منهم لهذا الاعتراض، إعلاءه وجعله يحتل مستوى خاصاً. اعتُبر على درجة من التعالى بحيث لا تناسبه الطقوس العادية: لم تقدم أية أضحيات تكريماً له، ولم يكن له أية كهنة، أية معابد أو أسطورة خاصة به، كان الناس يلجأون إليه فى الطوارئ، لكن بخلاف ذلك، فنادراً ما كان يُحدث أثراً فى حياتهم اليومية أو يتدخل فيها. وبعد أن تم اختزاله فى مجرد تفسير - ما أسمى فى أوقات لاحقة بالعلة الأولى أو المحرك الأول - أصبح إلهاً عديم الجدوى أو زائداً Deus otiosus، ثم تلاشى تدريجياً من وعى أناسه. كثيراً ما يصور الإله العالى فى غالبية الأساطير شخصية سلبية عاجزة، ونظراً لعجزه عن السيطرة على الأحداث، يتراجع إلى هامش الپانتيون (هيكل الآلهة) ثم يضمحل ويختفى فى النهاية. تتحدث اليوم أيضاً بعض الشعوب الأصلية - الأقزام، سكان أستراليا الأصليين، سكان فيجى - عن إله عالٍ خلق السماء والأرض، لكنه مات أو اختفى، هكذا يخبرون الأنثروبولوجيين، «لم نعد نهمه، لقد تركنا ورحل بعيداً».

لا يمكن لأى إله البقاء إلا إذا تحقق حضوره من خلال نشاط الطقوس

العملى، وغالبا ما ينقلب الناس على الالهة التى لا تساعدهم. غالبا ما تخلع أجيال الالهة الأصغر والأكثر دينامية - آلهة العواصف، الحبوب، الحرب - الإله العالى على المستوى الأسطويزى حيث كانت تلك الالهة ترمز إلى حقائق مهمة ذات علاقة بالبشر. فى الأساطير الإغريقية، قام كرونوس ابن أورانوس (السماء) الإله العالى بخصى أبيه بوحشية وتولى عرشه. وفيما بعد أطاح بأورانوس ابنه زيوس كبير الالهة الأصغر سنا، التى كانت تعيش على جبل الأوليمب، الأكثر قربا من البشر. أما اليوم، فنجد أن إله الديانات التوحيدية، قد تدهور مفهومه بين أقوام عديدة فى الغرب بخاصة ليصبح «إله عاليا» ومن ثم، لم تعد العبادات والطقوس التى كانت قد جعلت منه رمزا مُقنعا للمقدس، فاعلة، وتوقف كثير من الناس فى الغرب، عن المشاركة فيها، ومن ثم، زوت حقيقته وتلاشت، بل يمكن حتى القول إنه قد «رحل بعيداً».

فى العالم القديم، حل محل الإله العالى قصص عن الخلق، لها علاقة بالبشر، لكنه لم ينظر إليها أبدا على أنها مبنية على وقائع. تصر إحدى ترانيم الفيدا المتأخرة أن بغير إمكان أى أحد - ولا حتى الإلهة العظمى - أن تبين كيف نتج شئ من العدم. لم تصف أسطورة الخلق الجيدة حادثا فى الماضى البعيد، بل كانت تخبر الناس بشئ جوهري عن الحاضر. كانت تذكرهم أن الأشياء يجب أن تسوء قبل أن تتحسن، أن الإبداع يتطلب تضحية بالذات ونضالا بطوليا، وأن على الجميع بذل الجهد من أجل الحفاظ على طاقات الكون وإقامة المجتمع على أسس راسخة. كانت قصة الخلق علاجية فى المقام الأول. كان الناس يريدون معرفة شئ عن الانفجار الهائل الداخلى للطاقة الذى - وبشكل ما - أتى بالعالم الذى نعرفه إلى الوجود، وذلك من أجل أن يتلوا أسطورة للخلق حينما يكونون بحاجة إلى أن تُسرَّب إليهم بعض الطاقة والقدرة المقدسة. مثلا أثناء الأزمات السياسية، المرض، أو بناء منزل جديد، وغالبا ما كان يعاد تمثيل أسطورة الخلق فى مراسم الاحتفال بالعام الجديد،

وفيما العام القديم يرحل. لم يشعر أحد أن عليه «الاعتقاد» في قصة خلق بعينها، بل حقا، فقد كان لدى كل ثقافة عدد من قصص الخلق، كان لكل منها الدرس الخاص المستفاد منها، ولم يكن لدى الناس أية موانع لإبداع قصة جديدة لدى تغير الظروف.

حينما تخلى الناس عن أسطورة «الإله العالى» اختفى من العالم القديم مفهوم الخلق «من العدم». اعتقد الناس آنذاك أن الإله بإمكانه فقط مساعدة العملية الإبداعية (عملية الخلق) الجارية. فى القرن العاشر، اقترح متنبئ هندي أن العالم بدأ فى الظهور من خلال تضحية بدئية - كان ذلك متقبلا فى الهند، حيث كان ينظر للنباتات الجديدة على أنها تنبثق متبرعمة من الشجرة المتعفنة، من ثم كان من الطبيعى الاعتقاد بأن الموت ينجم عنه حياة جديدة. تخيل المتنبئ rishi (الشخص أو Perusha) أول نموذج أصلى للإنسان يخطو بكامل إرادته الحرة إلى مكان التضحية ويسمح للآلهة أن يميته، وهنا انبثق كل شيء - الحيوانات، الخيول، الماشية، السماء، الأرض، الشمس، القمر، بل حتى بعض الآلهة- من جثته. كبسلت هذه الأسطورة حقيقة مهمة. حينما لا نتشبت بذواتنا بل نكون مستعدين للتخلى عنها نصل إلى أسمى حالاتنا الإبداعية.

لم تتأثر قصص نشوء الخليقة بالتكهنات العلمية المعاصرة لأن مجالها كان العالم الباطنى لا الظاهرى. اضطلع كهنة ما بين النهرين بالقيام بأول ملاحظات فلكية ناجحة وبيّنوا أن الأجسام السماوية السبع التى أبصروها - عُرِفَت فيما بعد بالشمس والقمر، عطارد، الزهرة، المريخ، المشتري، وزحل - كانت تتحرك فى ممر دائرى خلال الأبراج. بيد أن ريادة السومريين فى تخطيط المدن كانت المصدر الرئيسى الذى استلهموا منه قصتهم عن الخلق. أنشئت أولى المدن، التى عرفها التاريخ، بالهلال الخصيب فى سومر حوالى

عام ٢٥٠٠ ق م. كان مشروعا مغامرا، تطلب شجاعة ومثابرة هائلة وذلك لأن مياه فيضانات دجلة والفرات كانت تكتسح، باستمرار، المباني المقامة من قوالب الطين. بدا للسومريين وأن حضارتهم الحضرية كان لابد لها وأن تغرق مرة أخرى في أعماق بربرية الريف القديمة، من ثم، كانت إقامة المدن بحاجة إلى ضخ منتظم للطاقة المقدسة. وعلى الرغم من ذلك، بدا تمجيد المدينة كمكان مقدس إنجازا استثنائيا. كانت بابليون «بوابة الآلهة Bab ilani»، موقع التقاء الأرض بالسماء، وأعادت خلق الفردوس المفقود، والزجورات Ziggurat (الهياكل السومرية القديمة) أو برج المعبد، في إساجيلا واستنسخت الجبل الكوني أو الشجرة المقدسة التي كان الرجال والنساء يتسلقونها ليلتقوا بالآلهة.

من الصعب فهم قصة الخليفة كما جاءت بسفر التكوين بدون الإحالة إلى ترنيمة الخلق لبلاد ما بين النهرين التي تعرف بكلمتيها الافتتاحيتين «إنوما إيلش Enuma Elish». تبدأ هذه القصيدة بوصف نشوء الآلهة من المادة المقدسة البدئية، وخلقها، فيما بعد للسماء والأرض، لكنها أيضا تُعتبر تأملا في بلاد ما بين النهرين المعاصرة آنذاك مادة الكون الخام التي خرجت منها الآلهة، هي مادة موحلة غير محددة قريبة الشبه بتربة المنطقة الطميية. كانت الآلهة الأولى - تيمات Tiamat، أو المحيط الأول وتنين البحر، وأيسو، الهاوية، (Abyss)، إله المياه العذبة، ومامو Mummo (الرحم) إلهة الشواش، جزءا لا يتجزأ من العناصر الكونية وكانت تتشارك في خمول البربرية البدئية والشواش الذي لا شكل له: «حينما امتزج الطو والمر معا، لم تكن أية بوصة قد جُذِلت، ولم تكن أية أعشاب قد عكّرت المياه، كانت الآلهة بدون أسماء، أو صفات خاصة أو مستقبل». لكن ظهرت آلهة جديدة، كل زوج منها مميز عن الزوج الذي سبقه وبلغت ذروتها في مردوخ الرائع إله الشمس، الأكثر تطورا بين جنس الآلهة. لكن، لم يكن باستطاعة مردوخ إنشاء الكون قبل التغلب على

ركود نيمات وبلادتها فى معركة مهولة. وفى النهاية، وقف منفرج الساقين أعلى جثة تيمات هائلة الحجم، وشقها نصفين ليصنع السماء والأرض، وخلق أول رجل بان خلط دماء إحدى الآلهة المهزومة بحفنة من التراب. وبعد هذا الانتصار، استطاعت الآلهة تشييد مدينة بابلون وترسيخ الطقوس «التي منها يستمد الكون بنيته، أصبح العالم الخفى واضحا، وحُدِّت للآلهة أماكنها».

لم تكن ثمة فجوة وجودية تفصل تلك الآلهة عن بقية الكون، فلقد أتى كل شىء إلى الوجود من نفس المادة المقدسة. كانت جميع الكائنات تشارك فى المأزق ذاته، وكان عليها أن تشارك فى معركة لا تنتهى ضد خمول الشواش المدمر. كانت ثمة حكايات مماثلة فى سوريا، حيث كان على الإله بعل، إله العواصف والمطر الذى يمنح الحياة، أن يحارب التين لوتان، رمز الشواش، ويم، إله المحيط والمياه الجارية، وموت، إله العقم، كى يستطيع إنشاء حياة متحضرة، أيضا، روى الإسرائيليون قصصا عن إلههم يهوه الذى ذبح وحوش البحر من أجل تنظيم الكون. فى بابلون، كانت إنوما إليش Enuma Elish تُرَتَّل فى اليوم الرابع من عيد العام الجديد بإساجيلا، وكان هذا إعادة تمثيل عمل على استمرار العملية التى بدأها مردوخ والتى بعثت بالنشاط فى تلك الطاقة المقدسة. أيضا، كانت تجرى محاكاة طقوسية للمعركة، وطقوس عديدة تستعيد حالة فوضى الشواش والعداء، كانت العودة الرمزية إلى «العدم» البدئى عديم الشكل، فى العبادات القديمة لا غنى عنها لأى خلق جديد. لم يكن بالإمكان التحرك قدما إلا بالتخلى عن الأحوال غير المرضية للحظة الراهنة، والغرق فى الفوضى المفعمة بالقوة الخلاقة، والبدء من جديد.

وفيما مضت الحياة تستقر أصبح لدى الناس من الوقت ما يمكنهم من تطوير الروحانية الباطنية. كان للأريين الهنود، كما كان الحال دائما، الريادة فى ذلك التوجه، حيث توصلوا إلى الاكتشاف الرائد أن البرهمن، الوجود

ذاته، كان أيضا أساس النفس البشرية. لم يكن المتسامى خارجيا، أو غريبا عن البشرية، بل كان الاثنان مترابطين بأسلوب لا ينفصم عراه. وفيما بعد، أصبحت تلك البصيرة مركزية في المسعى الدينى فى جميع الموروثات العظمى. فى نصوص اليوپانشاد Upanishad. (مجموعة من الكتابات الفلسفية تغطى فترة زمنية قدرها حوالى ٧٠٠ عام ق. م وأصبحت مقدسة لدى الهنود) الأولى والتى أُلُفَت فى القرن السابع قبل الميلاد، أصبح البحث عن هذه «النفس» المقدسة (atman) مركزيا فى الروحانية القيدية Vedic (يعنى لفظ veda سفر المعرفة). لم يطلب حكماء اليوپانشاد من مريديهم «الاعتقاد» فى هذا لكنهم أدخلوهم فى طقوس تركيسية التى من خلالها كانوا يكتشفونها بأنفسهم فى سلسلة من التدريبات كانت تجعلهم ينظرون إلى العالم بأسلوب مختلف. كانت تلك المعرفة المكتسبة عملياً تأتى معها بتحرر مبهج من الخوف والتوتر.

باستطاعتنا من خلال Chandogya Uranishad أن نكتسب لمحة قيمة عن مسيرة طقوس التكريس. هنا، يعمل الحكيم العظيم Uddaka Aruni بصبر وأناة على استيلاء تلك البصيرة المنقذة داخل ابنه Shvetateku ويجعله يؤدى سلسلة من المهام. فى أكثر من تلك المهام شهرة كان على شفتاتكو أن يترك قالباً من الملح فى كأس كبيرة من الماء طوال الليل، ووجد أنه، حتى بالرغم من نوبان الملح، كانت المياه مالحة المذاق. بيّن له أداكا الأمر بالقول «بالطبع لم تره هناك يا ولدى، وعلى الرغم من ذلك، كان (الملح) دائما موجودا هناك». وهكذا أيضا برهمن غير المرئى، جوهر روح العالم الباطنية، بأجمعه، «وأنت أيضا هذا يا شفتاتكو». ومثل الملح، لا يمكن رؤية البرهمن، لكنه موجود فى كل شىء حى. هو الجوهر غير المرئى لبذرة التين البالغة الصغر والتى منها تنمو الشجرة العملاقة. وبالرغم من ذلك، حينما فحص شفتاتكو البذرة لم يستطع رؤية شىء بإطلاقه. «كان البرهمن هو الطاقة التى

تمنع كل جز، من الشجرة الحياة وعلى الرغم من ذلك لا يمكن تحليلها أو تحديد مكانها. تشارك كل الأشياء فى نفس الجوهر، لكن لا تدرك غالبية الناس ذلك، يتخيلون أنهم استثنائيون متفردون ويتشبثون بتلك الخصوصيات غالبا بقلق بالغ وإهدار للجهد. لكن تلك الخاصيات، فى واقع الأمر، لا تبقى أطول من خاصيات مياه الأنهار التى تصب فى نفس المحيط. بمجرد أن تمتزج تصبح «المحيط فقط» ولا يمكن الجزم بتفرداها بأن نصر على أنها هذا النهر أو ذاك. مضى أَدالكا مؤكداً «وينفس الأسلوب يا ولدى تصل كل تلك المخلوقات إلى الوجود ولا تدرك أنها قد وصلت» تندمج كلها فى البرهمن سواء كانت نمورا، ذئاباً أم بعوضا. من ثم كان التشبث بالذات الدنيوية وهما يؤدي بأسلوب لا مفر منه إلى الألم والإحباط والتشوش، والتى يستطيع المرء تحاشيها، فقط، باكتساب المعرفة العميقة المحررة بأن البرهمن هو روحها أو نفسها (جوهرها)، أصدق ما فيها.

كان حكماء اليويانشاد بين أول من عبر عن أحد المبادئ الشمولية الأخرى للدين - ذلك الذى كان قد تم تناوله بإيجاز فى أسطورة پوروشا Purusha (إله الشمس «المغذى» الذى يحفظ القطعان ويجلب الرخاء): لا تصبح حقائق الدين متاحة إلا إذا كان الإنسان مستعداً للتخلص من الأنانية والطمع والانشغال بالذات، تلك الأمور التى قد تكون متعضونة فى تفكيرنا وسلوكنا والتى هى أيضا مصدر الكثير من آلامنا. أسمى الإغريق هذه العملية «التفريغ Kenosis» بمجرد أن يتخلى الإنسان عن التوق للإعلاء من شأن ذاته، والخط من شأن الآخرين، عن الرغبة فى جذب الانتباه إلى صفاته الخاصة المتفردة من أجل أن يضمن أنه يفضل الآخرين، يخبر حسا جارفاً بالسلام. كُتبت الأسفار الأولى من اليويانشاد حينما كانت الجماعات الآرية الهندية فى المراحل المبكرة للتحضر، كان التفكير المنطقى العقلانى قد ساعدهم على السيطرة على محيطهم. لكن الحكماء ذكروهم أنه ثمة أشياء - مثل

الشيخوخة، والمرض والموت - لا يستطيعون السيطرة عليها، وثمة أشياء - مثل ذواتهم الجوهرية - تخرج عن نطاق إدراكهم العقلى. حينما يتعلم الناس، نتيجة للتدريبات الروحية التى تمارس بعناية، أن يتقبلوا هذا العجز عن المعرفة - ما لا سبيل إلى معرفته - ويعتقوه، يجدون أنهم يخبرون حسا بالانعقاد.

بدأ الحكماء بتفحص تعقيدات النفس البشرية بمهارة لافتة، اكتشفوا اللاوعى، قبل فرويد بوقت طويل. لكن الروح atman جوهر الشخصية الأكثر عمقا، راوغتهم. وتحديدا لأنها كانت تتماهى مع البرهمن كان لا يمكن تعريفها. لم يكن لها أية علاقة بحالاتنا النفسية/ العقلانية، أو شبهُ بأى شئ فى تجاربنا العادية، من ثم لا يمكن الحديث عنها سوى بتعبيرات النفسى. أوضح ذلك ياجناثاالكيا حكيم القرن السابع بقوله: «عن هذه الذات [atman] بالإمكان فقط أن نقول عنها «لا... لا»:

«لا تستطيع إبصار المبصر الذى يقوم بعملية الإبصار. لا تستطيع سماع السامع الذى يقوم بالسماع، لا تستطيع التفكير مع المفكر الذى يقوم بالتفكير، ولا يمكن أن تدرك المُدرك الذى يقوم بالإدراك. إن هذه «الذات» داخل الكل (البرهمن) هى جوهر ذاتك».

وكما كان الحال فى مسابقة البراهموديا Brahmodya، كان أى نقاش للأتمان atman فى اليوينشاد ينتهى دائماً بالصمت، أو الاعتراف الغامض بأن الحقيقة الجوهرية تخرج عن نطاق قدرة اللغة.

لا يمكن للخطاب الدينى الحق أن يؤدى إلى حقيقة واضحة، مميزة يمكن «إثباتها» إمبريقيا. ومثل البرهمن، فإن الأتمن atman لا يمكن «إدراكها». بإمكان الفرد أن يعرف شيئا فقط إذا رآها كشيء منفصل عن ذاته. لكن «حينما يصبح الكل [البرهمن] جزءا من ذات الشخص نفسه، إذن فمن هناك بالنسبة لى لأراه وبأية وسيلة؟ من هناك بالنسبة لى لأفكر فيه وبأية وسيلة؟» لكن، إذا

يُعلم الإنسان أن «يدرك» أن حقيقة «ذاته» الأكثر مصداقية متطابقة مع البرهمن، حينذاك يفهم أيضا أنها «ليست عرضة للجوع، العطش، الأسى والوهم، أو الشيخوخة والموت». لا نستطيع الوصول إلى هذه البصيرة بالمنطق العقلاني. بل على الفرد اكتساب النزوع إلى التفكير خارج الذات العادية «الصغيرة»، ومثل أية حرفة أو مهارة، كان ذلك يتطلب تدريباً طويلاً صعباً ومكرساً.

كانت اليوجا إحدى أهم الوسائل التطبيقية التي مكنت الناس من الوصول إلى نسيان الذات هذا. وبخلاف اليوجا التي تمارس اليوم، فلم تكن تدريبات إيروبيكية، بل تعطيلاً منهجياً للسلوك الغريزي وأنماط التفكير المعتادة. كانت تتطلب الكثير من الجهد العقلي والنفسي، وكانت في البداية مؤلمة جسدياً. كان على ممارس اليوجا أن يفعل نقيض ما يأتيه بشكل طبيعي. كان يجلس ثابتاً لدرجة أن يبدو مثل النبات أو التمثال، لا الإنسان. كان يتحكم في تنفسه، أحد أكثر وظائفنا الجسدية تلقائية وضرورية، حتى يتكسب القدرة على المكوث مدة طويلة دونما تنفس على الإطلاق. تعلم إسكات الأصوات التي تمر في عقله والتركيز «على نقطة واحدة» لمدة ساعات كل مرة. وإذا ثابر المرء، كان يجد أنه يصل إلى حالة من تحلل الوعي العادي تُستبعد فيها الـ «أنا» من فكره.

يجد ممارسو اليوجا اليوم أن هذه التدريبات التي لها تأثيرات جسدية وعصبية يمكن قياسها، تحفز شعوراً بالسكينة والتناغم ورباطة الجأش يناظر تأثير الموسيقى. ثمة شعور بالرحابة والنعيم يراه ممارسو اليوجا طبيعياً تماماً، في تناول أي شخص يمتلك الموهبة والقدرة على الممارسة العملية. وفيما تختفي الـ «أنا»، تكشف الأشياء الرتيبة عن خاصيات غير متوقعة، وذلك لأن الممارس لا ينظر إليها، كما اعتاد، من خلال فلتر احتياجاته ورغباته الذاتية التي تعمل على تشوئها. حينما تتأمل ممارسة اليوجا تعاليم معلمها، فهي لا تتقبلها فكرياً فقط، بل إنها تخبرها بحيوية ووضوح بدرجة تصبح

معرفتها بها، وكما يذكر النص «مباشرة»، وفيما تتجنب تلك التعاليم العمليات المنطقية التي تسلكها أية مهارة تُكتسب عملياً، تصبح جزءاً من عالمها الباطنى.

لكن لليوجا أيضاً بعدها الأخلاقى. لم يكن يسمح للمبتدئ البدء فى تأدية أى تدريب من تدريبات اليوجا إلا بعد أن يُكمل برنامجاً أخلاقياً مكثفاً. كان «عدم الأذى ahimsa» على قائمة متطلبات ذلك البرنامج. لا يجوز لممارس اليوجا أن يؤذى بعوضة، أو يأتى بإيذاء تنم عن الضيق، أو يتحدث بقسوة إلى الآخرين، بل عليه أن يَبقى على مودة دائمة مع الجميع. وإلى أن يقتنع معلمه أن ذلك السلوك قد أصبح طبيعة ثانية له، لا يستطيع الممارس حتى الجلوس فى وضع اليوجا. ينجم الكثير من العنف، والإحباط، والعداء والحنق الذى يفسد سلامنا النفسى والعقلى من الأنانية المعوّقة، لكن وكما تقول النصوص، بمجرد أن يتقن الطامحون إلى ممارسة اليوجا، الإيثارية «يخبرون فرحاً يفوق الوصف».

أدت خبرة اليوجا بالحكماء إلى إبداع أسطورة خلق جديدة. فى البداية كان ثمة «شخص» واحد فقط، نظر حوله واكتشف أنه وحيد. بهذه الطريقة أصبح على دراية بنفسه وصاح: «ها أنا هنا» وهكذا ولدت الـ «أنا» مبدأ الذات. على الفور، شعر «الشخص» بالخوف، لأننا نشعر غريزياً أن علينا حماية الذات الهشة من أى شىء يهددها، لكن حينما تذكر «الشخص» أنه كان وحيداً وأنه لم يكن ثمة تهديد، غادره خوفه.

لكنه كان وحيداً، وهكذا شق جسده نصفين وأوجد رجلاً وامرأة، أنجبا معاً كل شىء فى الكون «حتى النمل نفسه». وتحقق «الشخص» أنه على الرغم من أنه لم يعد وحيداً، فلم يكن ثمة ما يخشاه. ألم يكن متماهياً مع البرهمن، الـ «كل»؟ كان متوحداً مع كل شىء من صنعه، بل حقاً فقد كان هو صانع نفسه. كان حتى هو من خلق الآلهة التى كانت، جوهرياً، جزءاً من نفسه:

«حتى الان، إذ عرف رجل أنه «أنا برهمن»، بهذا الأسلوب يصبح هو العالم كله. لا تستطيع حتى الآلهة مع ذلك، لأنه يصبح ذاتها atman نفسها. من ثم، حينما يُجَلَّ رجل إلها آخر معتقدا أنه «كائن، وأنا آخر» فهو لا يفهم». أوضح ياچنافالكيّا، أن تلك البصيرة تأتي معها بفرحة تناظر المضاجعة الجنسية، حينما يفقد المرء كل حس بالثنائية ويصبح «غير واع بكل شىء فى الداخل أو فى الخارج». لكنك لن تصل إلى هذه الخبرة إلا إذا أدت تدريبات اليوجا.

أيضا، وجدت موروثات دينية أخرى أن هذه المبادئ الجوهرية لا غنى عنها: الجينية (ديانة هندية ظهرت فى القرن السادس ق. م)، البودية، الكونفوشية، الداوية، وأيضا الديانات التوحيدية الثلاث، أى اليهودية والمسيحية والإسلام. كان لكل منها عبقريتها الخاصة ورؤيتها المميزة، رغم ما ساد ممارسات كل منها من بعض العيوب. لكنها جميعها تتوافق على هذه المبادئ المركزية. لم يكن الدين شأنًا نظريا تجريديا. مثلا، لم يكن صدر البودا يتسع للتكهنات الكهنوتية. كان أحد الرهبان فيلسوفا فاشلا، وبدلا من أن يمارس تدريبات اليوجا، كان يطارد البودا بأسئلته الميتافيزيقية: «أهناك إله؟ هل خُلق العالم فى زمن محدد أم أنه ظل موجودا منذ الأزل؟» قال له البودا إنه يماثل رجلا أصابه سهم مسمم ورفض أى علاج حتى يكتشف اسم مهاجمه وأية قرية كان يسكنها، وبذا يموت قبل أن يحصل على معلوماته عديمة الجدوى.

ما الفرق الذى يحدثه أن تتوصل، نظريا، إلى أن العالم من خلق إله؟ ستظل الآلام، والكراهية، والأحزان موجودة. ورغم جاذبية مثل هذه القضايا، لكن البودا رفض مناقشتها لأنها كانت غير ذات علاقة: «يا تلاميذى، لن تساعدكم، إنها غير مجدية فى مسعاكم نحو القداسة، لن تؤدى إلى السلام وإلى معرفة النيرقانا مباشرة».

دانما ما رفض البودا تعريف النيرقانا. لأنها لا يمكن فهمها نظرياً، ولا يمكن شرحها لأى أحد لا يضطلع بالجهد العملى للتأمل والتراحم. لكن بوسع الجميع ممن يكرسون حياتهم/ حياتهن لأسلوب الحياة البودى الوصول إلى النيرقانا، وتلك حالة طبيعية تماماً. بيد أنه يحدث أحياناً أن يتحدث البوذيون عن النيرقانا باستخدام نفس التعبيرات التى يستخدمها الموحدون للحديث عن الله: إنها «الحقيقة» الـ «شاطىء الآخر» الـ «سلام» «الخلود» و«العالم الآخر»؛ النيرقانا مركز ساكن يضفى معنى على الحياة، واحة للسكينة، مصدر للقوة التى يكتشفها البشر فى أعماق كيانهم. أما من منطلق دنيوى محض، فهى «عدم» أو «لا شىء» لأنها لا تماثل أى واقع بإمكاننا التعرف عليه فى وجودنا هذا الذى تسيطر عليه الذات. لكن هؤلاء الذين تمكنوا من العثور على السلام المقدس والوصول إلى تلك الحالة اكتشفوا أنهم يعيشون حياة أكثر ثراءً بدرجة لا تضاهى. لم يكن ثمة مجال لـ «الاعتقاد» فى وجود النيرقانا أو «الإيمان» الأعمى بها. لم يكن لدى البودا الوقت للصيغات العقائدية المجردة المنفصلة عن الفعل. وحقا، فقد كان القبول بالتعاليم وفقاً لمرجعية شخص آخر يسميه البودا أمرا «غير ماهر» أو «بدون جدوى» (akusala) لا يمكن أن يؤدى إلى الاستنارة لأنه كان يرقى إلى التخلّى عن المسؤولية الشخصية. كان الإيمان يعنى الثقة، فى وجود النيرقانا والعزم على تحقيق ذاك الوجود بجميع الوسائل العملية التى يملكها.

كانت النيرقانا نتيجة للعيش وفقاً لمبدأ بودا «اللاذات anatta» الذى لم يكن مجرد مبدأ ميتافيزيقى بل برنامجاً للعمل. كان مبدأ «اللاذات» يتطلب من البوذيين أن يتصرفوا، يوماً بعد يوم، وساعة بعد ساعة، وكأنما ليس ثمة وجود للذات. فالتفكر فى «الذات» لا يؤدى فقط إلى الانشغال غير ذى الجدوى akusala بـ «أنا» و«ملكى»، لكنه أيضاً يؤدى إلى الحسد وكراهية المنافسين، والخيلاء، والكبر، والقسوة و- حينما تشعر الذات بالتهديد - يؤدى

هذا إلى العنف. وفيما يصبح الراهب خبيرا في تنمية حالة التجرد هذه، يتوقف عن إقحام ذاته في الحالات العقلية العارضة، بل أيضا يتعلم النظر إلى مخاوفه ورغباته بصفتها ظواهر وقتية بعيدة. وهنا يكون قد أصبح معدا للاستنارة: «يتلاشى طمعه، وبمجرد أن تختفى شهواته، يخبر تحرر عقله وانطلاقه». تشير النصوص إلى أنه حينما سمع مريدو بودا الأوائل عن اللاذات anatta، امتلأت قلوبهم بالفرح وخبروا النيرقانا على الفور. برهن العيش بعيدا عن متناول الكراهية والطمع والتوترات حول مكانتنا على أنه راحة عميقة لا تعادلها راحة.

أما أفضل وسيلة للوصول إلى حالة «اللاذات anatta» فكانت التراحم، القدرة على الشعور مع الآخر، التي تطلبت إبعاد الذات عن مركز عالم الفرد ووضع شخص آخر مكانها. وهكذا، أصبح التراحم التدريب المركزي في المسعى الديني. أحد أوائل من جعلوا أنه من الجلى عدم إمكان الفصل بين القداسة والإيثارية كان هو الحكيم الصيني كونفوشيوس (٥٥١ - ٤٧٩ ق. م). فضل عدم التحدث عن الإله لأنه كان في غير متناول كفاءة اللغة، كما أن الثثرة اللاهوتية إلهاء عن الهدف الحقيقي للدين. اعتاد القول: «لطريقى خيط واحد يمر خلاله مباشرة». لم يكن ثمة متيافيزيقيا مبهمة، وكان كل شيء دائما يعود إلى أهمية التعامل مع الآخرين باحترام مطلق. أوجز هذا في «القاعدة الذهبية» الذي قال إن على مريديه أن يمارسوها «طوال اليوم وكل يوم»: «لا تفعل أبدا بالآخرين ما لا تحب أن يفعلوه بك». عليهم أن ينظروا في أعماق قلوبهم ليروا ما يتسبب في إيلاهم ومن ثم يرفضون، تحت أية ظروف مهما كانت، إنزال ذلك الألم بالآخرين.

رأى أن الدين شأن للممارسة لا للتفكير. مكنت الطقوس التقليدية للصين الفرد من أن يصقل إنسانيته ويرتقى بها بحيث يصبح «شخصا ناضجا jun-

«Zi»، والچونزى لا يولد بل يُصنَّع، عليه أن يعمل على نفسه مثل نحات يشكّل حجرا جامدا خشنا ويصنع منه شيئا جميلا. سأل يان هوى، أكثر مريدى كونفوشيوس موهبة «كيف لى أن أنجز هذا». أجاب كونفوشيوس، بأن الأمر بسيط «اكبح ذاتك واستسلم للطقوس». على الـ junzi أن يُخضع جميع تفاصيل حياته للطقوس القديمة التى تحض على مراعاة الآخرين واحترامهم. كان هذا هو الحل لمشاكل الصين السياسية «إذا استطاع الحاكم كبح ذاته والاستسلام للطقوس ليوم واحد، سيستجيب كل من تحت السماء لصالحه وكرمه».

توصل ممارسة «القاعدة الذهبية» «طوال اليوم وكل يوم» البشر إلى حالة أسماها كونفوشيوس ren وهو لفظ وُصِفَ لاحقا بأنه النزوع إلى عمل الخير. لكن كونفوشيوس نفسه رفض إعطاء تعريف له لأنه لا يفهمه إلا من يكتسبه. فضل الصمت بشأن ما يكمن فى نهاية الرحلة الدينية. أما ممارسة الـ ren فكانت هدفا فى حد ذاتها، التسامى الذى يسعى الفرد إليه. عبّر يان هوى عن هذا بروعة حينما تحدث عن النضال الذى لا ينتهى للوصول إلى الـ ren «بتنهيذة عميقة»:

كلما أجهدت بصرى باتجاهه، يخلق أعلى.

كلما حفرت فيه أعمق أصبح أكثر صلابة، أراه أمامى،

لكن يصبح ورائى فجأة. خطوة بخطوة، يغرى

«السيد» الفرد على التقدم. لقد زاد من رحابتى

بالثقافة، وكبحنى بالطقوس. حتى لو أردت

التوقف لا أستطيع. وحالما أشعر أنني قد

استنفدت كل وسيلة، يبدو لى وأن شيئا

ينبعث، يقف فوقى حادا جلياً. لكن وعلى

الرغم من توقى للسعى إليه، لا أستطيع أن

أجد وسيلة للوصول إليه مطلقاً.

حمل العيش المتراحم المتماهى مع الآخرين يان هوى خارج نطاق نفسه، ومنحه لمحات لحظية لحقيقة مقدسة تشبه «الإله» الذى يعبدّه الموحّدون. كانت حقيقة باطنية وملتسامية فى آن. تفجرت من الباطن، لكنها أيضاً كانت حضوراً «يقف فوقى حاداً جلياً».

لم يكن الدين وفقاً لتعريف عظماء حكماء الهند، الصين والشرق الأوسط، نشاطاً فكرياً نظرياً بل ممارسة عملية، لم يكن يتطلب الاعتقاد فى مجموعة من المبادئ، بل الأحرى العمل الشاق المنظم الذى بدوره كان أى تعليم دينى يظل مبهماً وغير مصدق. لم تكن الحقيقة الجوهرية كائناً أعلى – وتلك فكرة كانت غريبة تماماً على المشاعر الدينية فى القدم، كانت حقيقة كاملة التسامى والشمول خارج متناول الصيغ العقائدية المنمقة. من ثم، كان من غير الجائز للخطاب الدينى أن يحاول الإفصاح عن معلومات واضحة عن الإله والمقدس، بل كان لابد له أن يؤدى إلى تقدير لحدود اللغة والفهم البشرى. لم تكن الحقيقة المطلقة غريبة على البشر بل جزءاً لا ينفصل عن حالتنا البشرية. لا يمكن الوصول إليها من خلال الفكر العقلانى المنطقى، لكن ذلك كان يتطلب حالة عقلية وجدانية تُنمى بعناية والتخلى عن الذات.

لكن، إلى أى مدى يمكن أن ينطبق هذا على الديانات التوحيدية اليهودية، المسيحية والإسلام، التى تطرح نفسها ديانات للكلمة لا ديانات للصمت؟ فى القرن الثامن قبل الميلاد أوشك بنو إسرائيل على محاولة شىء غير معتاد فى العالم القديم. حاولوا جعل «يهوه» أو «السيد المقدس لإسرائيل» الرمز الأوحد للتسامى النهائى الجوهرى.

الله

فى بداية الزمن، وَجَدَ أول إنسان (آدم بالعبرية) نفسه وحيدا، فى جنة عدن. كان الإله يهوه هو من زرع هذه الجنة، بأن جعل ينبوعا يتدفق فى الصحراء الشرقية كى يخلق هذه الواحة الفردوسية. وهناك، انقسم الينبوع إلى أربعة أنهار منفصلة - البيشون، الجيخون، ودجلة والفرات- التى نبتت من المركز المقدس لتمنح الحياة لبقية العالم. كان يهوه قد شكّل آدم من التراب (adama) ثم نفخ نفس الحياة فى ثقبى أنفه وأقامه حارسا على الجنة. كانت عدن حقا أرض الملذات، وكان بالإمكان أن يمينا فيها آدم حياة نعيم مقيم. كان يهوه قد أتى بجميع الطيور والحيوانات من الأرض لترافقه، كان ثمة شجرتان مقدستان قائمتان فى مركز العالم - شجرة الحياة، وشجرة معرفة الخير والشر - وكان هناك أفعى متكلمة كى تعرفه على أسرار الجنة. لكن كان آدم يشعر بالوحدة. ومن ثم انتزع يهوه، فيما كان آدم نائما، أحد أضلاعه، وصنع أنثى. شعر آدم بالفرح:

«هذه الآن عظم من عظامي ولحم من لحمي. هذه تدعى امرأة [Isha] لأنها من امرئ [Ish] أُخذت» (تكوين ٢: ٢٣). أسماها آدم حواء أى «واهبية الحياة».

يذكرنا هذا على الفور بقصة اليويانشاد عن الشخص البشرى الوحيد الذى ينقسم نصفين ليصبح ذكرا وأنثى، لكن من الواضح أن هذه حكاية شرق أوسطية مليئة بالموتيفات التقليدية: تشكيل آدم (أديم الأرض) من الطين، النهر الذى يروى أركان الأرض الأربعة، الشجرة المقدسة، الحيوان الناطق؛ إنها أسطورة فريوس مفقود نمطية. يحرم يهوه على آدم وحواء أكل ثمر شجرة المعرفة، وتغريهما الأفعى على العصيان، ويطردان من الجنة للأبد. ومنذ آنذاك كان عليهما أن يكدحا كدحاً أليماً لانتزاع ما يفتاتان به من

الأرض المعادية وأن ينجبا أطفالهما فى حزن وأسى. ومثل أية أسطورة، فإن هدفها مساعدتنا على التمتع فى المأزق الإنسانى. ما السبب فى أن الحياة البشرية مليئة بالمعاناة، بالعمل المضنى فى الزراعة، بولادة الأطفال الأليمة، والموت؟ لم يشعر الرجال والنساء بكل هذا الاغتراب عن المقدس؟

يقرأ بعض المسيحيين الغربيين القصة على أنها سرد واقعى للخطيئة الأصلية الأولى التى قضت على الجنس البشرى بالهلاك الروحى الأبدى. لكن هذا تأويل مسيحى خاص طرحه على نحو خلافى القديس أوغسطين من هيبون (الجزائر) فى مطلع القرن الخامس. لم تفهم قصة الجنة هكذا أبداً فى الموروثات اليهودية أو المسيحية الأرثوذكسية. بيد أننا نميل إلى النظر إلى تلك الحكايات القديمة من خلال فلتر التاريخ اللاحق ونسقط المعتقدات الراهنة على

نصوص كانت تعنى فى الأصل شيئا مختلفا تماما. واليوم، ونظرا لان الغرب الحديث مجتمع عقلانى، يقرأ البعض الإنجيل قراءة حرفية ، ويفترضون أن القصد منه هو إمدادنا بمعلومات دقيقة كتلك التى نتوقعها من أى نص يُفترض أنه تاريخى، وأن هذه القصص كانت قد ظلت دائماً تُفهم بهذا الأسلوب. وفى الواقع، وكما سنرى فى الفصول اللاحقة، فإنه، وحتى وقت متأخر فى العصر الحديث، كان اليهود والمسيحيون يصرون على أنه من غير الممكن، أو المرغوب، قراءة الإنجيل بهذا الأسلوب وأنه لا يمنحنا رسالة وحيدة معتمدة بل يتطلب تأويلا لا يتوقف.

أيضا، ثمة افتراض واسع الانتشار بأن الإنجيل يمدنا بنماذج بشرية تُحتذى، وبتعليمات أخلاقية محددة مفصلة، لكن لم يكن هذا هو مقصد كتبة الإنجيل. فمن المؤكد أن قصة الجنة ليست قصة أخلاقية تحذيرية، ومثل أية أسطورة فردوسية، فهى سرد تخيلى عن طفولة الجنس البشرى. مازال آدم وحواء، وهما بالجنة، فى الرحم، وعليهما أن ينضجا، وتقوم الأفعى بارشادهما لاجتياز طقس المرور إلى النضج. فمعرفة الألم، والوعى بالرغبة، والفناء هى مكونات للخبرة البشرية لا مفر منها، لكنها أيضا أعراض للحس بالاعترا ب عن اكتمال الكينونة الذى ألهم الحنين إلى الفردوس المفقود. باستطاعتنا النظر إلى آدم وحواء والأفعى على أنهم يمثلون أوجها مختلفة من حالتنا البشرية. تمثل الأفعى التمرد والهاجس القسرى الذى لا يتوقف لمساءلة كل شيء حاسم التقدم البشرى، ونرى فى حواء التعطش للمعرفة، والرغبة فى التجربة، وتوقنا إلى حياة خالية من النواهى والمحرمات. أما آدم فهو شخصية على قدر من السلبية ويظهر ممانعتنا لتحمل مسئولية أفعالنا. توضح القصة أن الخير والشر متناسجان فى الحياة البشرية بأسلوب لا ينفصم. باستطاعة

معرفةنا الهائلة أن تكون مصدرا للفائدة وسببا للضرر الجسيم في أن. فهم حاخامات العصر التلمودي ذلك جيدا ولم ينظروا إلى «سقوط» آدم ككارثة لأن «النزوع إلى الشر yeytzer ha'ra» جزء جوهري من الحياة البشرية، والعدوانية والعنف، وحدة التنافس، والطمع الناجم ترتبط كلها ببعض أعظم إنجازاتنا.

ارتبطت نشأة الكون، في ملحمة الإنوما إليش Enuma Elish البابلية بإنشاء الآلهة لزجورة «زقورة» إساجيلا. كانت عملية الخلق، في الشرق الأوسط القديم ترتبط بانتظام ببناء المعابد، وأسطورة سفر التكوين أيضا ترتبط عن كُتب بالمعبد الذي بناه سليمان (٩٧٠ - ٩٣٠ ق . م) في القدس: أحد الأنهار الأربعة التي تنبع من الجنة هو نهر «جيحون»، أسفل ما يُسمى «جبل المعبد». كانت تيمة عملية الخلق التي قام بها يهوه مهمة في طقوس العبادة بالمعبد، لا لأنها كانت تمد العابدين بمعلومات عن أصل الكون بل لأن بناء المعبد كان تكراراً رمزياً لنشأة الكون. وبهذا، فقد مكّن بناؤه البشر من المشاركة في قوى الآلهة الخلاقة، وضمن أن يحارب يهوه أعداء الإسرائيليين، تماما كما كان قد قتل «في البدء» وحوش البحار وتنيناته. كان المعبد، لدى الإسرائيليين، رمزا للكون الأصلي المتناغم كما صممه يهوه في البداية. من ثم، فإن وصف الحياة بالجنة قبل «السقوط» تعبير عن shalom، الحس بـ «السلام» و«الوحدة» و«الاكتمال» التي كان الحجاج إلى المعبد يخبرونه حينما يشاركون في الطقوس ويشعرون أن انفصالهم عن المقدس قد شُفي وقتيا.

ليست قصة جنة عدن سردا تاريخيا، الأخرى أنها وصف لتجربة طقوسية. تعبر عما يسميه الأكاديميون «تتاغم المتناقضات -coincidentia opposit- orum»، حيث يحدث أثناء لقاء مفعم مع المقدس أن تتناغم الأشياء التي من

المعتاد أن تبدو متناقضة وتكشف بهذا عن وحدة تحتية. لم يكن ثمة اغتراب في الجنة بين المقدس والبشرى. بل كانا في نفس «المكان»: «وسمعا صوت الرب الإله ماشيا في الجنة عند هبوب ريح النهار. فاختبأ آدم وامرأته من وجه الرب الإله وسط شجر الجنة» (تكوين ٣: ٨). ليس ثمة تناقض بين «الطبيعي» و«ما فوق الطبيعي» وذلك لأن نفس الرب ذاته هو من بعث بالحياة في آدم. لم يبد آدم وحواء مدركين للتمايز بين نوعيهما أو للفرق بين الخير والشر. وهذا ما كان من المفترض أن تكونه الحياة. بيد أنه، وبسبب خطيئتهما، وقع آدم وحواء في الحالة المتشظية لوجودنا الراهن، وطُردا من الجنة، وأوصدت أبوابها في وجهيهما بواسطة كرويين (ملكين) «ولهيب سيف متقلب لحراسة طريق شجرة الحياة» (تكوين ٣: ٢٤) وعلى ما يبدو، فقد صُمم معبد سليمان ليكون نسخة من الجنة، «وبنى عشرين ذراعا من مؤخر البيت بأضلاع أرز من الأرض إلى الحيطان وبنى داخله لأجل المحراب أى قدس الأقداس. وأربعون ذراعا كان البيت أى الهيكل الذى أمامه، وأرز البيت من الداخل كان منقورا على شكل قثاء وبراعم زهور. الجميع أرز. لم يكن يرى حجر. وهياً محرابا في وسط البيت ليضع هناك تابوت عهد الرب. ولأجل المحراب عشرون ذراعا طولاً وعشرون ذراعاً عرضاً وعشرون ذراعاً سمكا. وغشاه بذهب خالص. وغشى المذبح بأرز. وغشى سليمان البيت من الداخل بذهب خالص. وسدّ بسلاسل ذهب قدم المحراب. وغشاه بذهب. وجميع البيت غشاه بذهب إلى تمام كل البيت وكل المذبح الذى للمحراب غشاه بذهب وعمل في المحراب كرويين من خشب الزيتون علو الواحد عشر أذرع. وخمس أزرع جناح الكروب الواحد وخمس أذرع جناح الكروب الآخر. قياس واحد وشكل واحد لكرويين. علو الكروب الواحد عشر أذرع وكذا الكروب الآخر. وجعل الكرويين في وسط

البيت الداخلى وبسطوا أجنحة الكرويين فمسّ جناح الواحد الحائط وجناح الآخر مس الحائط الآخر وكانت أجنحتهما فى وسط البيت يمس أحدهما الآخر. وغشى الكرويين بذهب» (ملوك ١ : ١٥ - ٣٨). زُيّنت شمععداناته الضخمة ذات الأذرع السبعة باللوز والبراعم حتى بدت كالأشجار، بل كان أيضا ثمة أفعى مصنوعة من البرونز. وكما كان الحال فى الجنة، أقام يهوه بالمعبد بين شعبه. من ثم، كان المعبد ملاذا للسلام shalom. حينما كانت جحافل الحجيج تتسلق منحدرات «جبل صهيون» لتدخل بيت يهوه، كانت تنطلق صيحات الفرح والمديح المنتشية، كانوا يتوقون إلى الوصول إلى ديار يهوه ويصّبون إليها. كان الوصول إلى المعبد يماثل العودة إلى الوطن. وفيما كانوا يشاركون فى الطقوس، كانوا يخبرون صعودا روحانيا «من ذروة إلى ذروة» وبدت الحياة أكثر ثراء وزخما «تشتاق بل تتوق نفسى إلى ديار الرب. قلبى ولحمى يهتفان بالاله الحى. العصفور أيضا وجد بيتا واليمامة عشا لنفسها حيث تضع أفراخها، مذابحك يا رب الجنود ملكى وإلهى ... عابرين فى وادى البكاء يعتبرونه ينبوعا. أيضا ببركات يكسبه المطر المبكر.. لأن يوما واحدا فى ديارك خير من ألف. اخترت الوقوف على العتبة فى بيت إلهى على السكن فى خيام الأشرار» (المزمور الرابع والثمانون: ٢، ٣، ٦، ١٠).

لم يكن الإسرائيليون فى القرن الثامن ق. م قد بدأوا فى استبطان دينهم وكانوا مازالوا يعتمدون على الطقوس الخارجية. كانوا آنذاك يعيشون فى مملكتين منفصلتين: مملكة يهودا بالجنوب (الضفة الغربية) وعاصمتها القدس، ومملكة إسرائيل الأكثر ازدهارا فى الشمال. يكاد يكون من المؤكد أن من كتب قصة آدم وحواء هو كاتب مجهول فى المملكة الجنوبية فى الوقت الذى كان الملوك قد بدأوا يُكَلِّفون الكتابة بتأليف أساطير يضعونها فى

سجلاتهم الملكية، وكان ذلك فى القرن الثامن ق. م. يشير الباحثون إلى ذلك الكاتب بالحرف «J» أو «sy» بالعبرية لأنه عرف إلهه باسمه «يهوه». وفى نفس الوقت كان ثمة كاتب يعرف بالحرف «E» (لأنه كان يفضل استخدام اللقب الإلهى الرسمى (إلوهيم)) يؤلف أسطورة مماثلة لمملكة إسرائيل الشمالية. وبعد أن دمر الآشوريون المملكة الشمالية عام ٧٢٢ ق. م، أُدمجت القصتين فيما أصبح يعرف بسرد JE، الذى يشكل أول مراحل الإنجيل (العهد القديم أو التوراة).

إذن، فمنذ البداية، لم يكن ثمة رسالة وحيدة معتمدة بالإنجيل: فسر كل من J وE تاريخ الإسرائيليين تفسيرين مختلفين. وحافظ المحققون والكتبة فيما بعد على تلك الاختلافات. لم يكن ثمة ما هو بالغ القداسة حول تلك النصوص، وكانت الأجيال اللاحقة تشعر بحرية إعادة كتابة ملحمة JE، بل وحتى إدخال تغييرات كبيرة على القصة. يكاد يكون من المؤكد أن الأحداث التى رواها JE وفقا لتسلسل زمنى معين، هى مجموعة من الحكاوى التى كانت تُتلى فى الأعياد القبلية القديمة. منذ حوالى عام ١٢٠٠ ق. م، كانت تجمعات القبائل التى أطلق عليها اسم «إسرائيل» تجتمع للعبادة فى عدد من الأضرحة فى الأراضى المرتفعة الكنعانية فى القدس، الخليل، بيت إل Bethel شيشم shechem، جلجال Gilgal، وشيلوه Shiloh – حيث كانوا يجددون المعاهدة الميثاقية التى كانت تربطهم ببعضهم. كان المغنون الشعبيون يتلون قصائد عن مآثر الأبطال المحليين: إبراهيم، إسحق، ويعقوب، موسى الذى قاد قومه خارج الاستعباد المصرى، وقائدهم العسكرى العظيم يشوع. ربما لم تكن ثمة قصة رئيسية فى البداية، لكن حينما ربط J وE تلك الحكاوى المحلية ببعضها، قاما بنسجها معا وجعلا منها ملحمة متكاملة أصبحت إحدى القصص المؤسسة فى الثقافة الغربية.

فى شكلها النهائي، تروى القصة كيف أنه فى حوالى عام ١٨٥٠ ق. م، طلب يهوه من إبراهيم أن يغادر موطنه فى بلاد ما بين النهرين ويستقر بكنعان ووعده بأنه سيصبح والد أمة قوية عظيمة ستمتلك الأرض يوما. عاش إبراهيم، وابنه إسحق، وحفيده يعقوب (الذى يعرف أيضا بإسرائيل) فى الأرض الموعودة كأغراب مقيمين، لكن أُجبر أبناء يعقوب الاثنا عشر، مؤسسو قبائل إسرائيل الاثنى عشرة أثناء إحدى المجاعات، على الهجرة لمصر. فى البداية، ازدهرت أحوالهم هناك، لكن المصريين، فى نهاية المطاف، وبعد أن تنامت أعداد بنى إسرائيل شعروا بالتهديد، فقمعوا الإسرائيليين واستعبدهم إلى أن أمر يهوه موسى أن يقود قومه عودة إلى كنعان. وبمساعدة يهوه الإعجازية، تمكنوا من الهروب من مصر وعاشوا رُحلا فى أقفار سيناء وتيهها لأربعين عاما. وعلى جبل سيناء، سلم يهوه تعاليمه (التوراة) إلى موسى وتبنى الإسرائيليين شعبا مختارا له. توفى موسى على جبل الفسجة Nebo على أعتاب الأرض الموعودة ولم يدخلها، لكن، فى النهاية وفى حوالى عام ١٢٠٠ قبل الميلاد فتح يشوع كنعان وطرد سكانها الأصليين خارجها.

بيد أن الحفريات التى قام بها علماء الآثار الإسرائيليون منذ عام ١٩٦٧ لم تُثبت صحة هذه القصة. لم يجدوا أثرا للدمار الشامل الذى وُصف فى سفر يشوع ولا أية إشارة أو دليل على تغيير يُذكر فى السكان. يبين هؤلاء أن القصص الإنجيلية تعكس الأحوال فى القرون الثامن والسابع والسادس قبل الميلاد، حينما صيغت تلك القصص كتابة، لا الزمن الذى حدثت فيه وقائع تلك القصص. لم يكتب J و E، سردا دقيقا لأحداث واقعية. وهذا الإدراك الجديد سيؤثر على الأسلوب الذى به نقرأ القصص الإنجيلية. أثناء عصر التنوير الفلسفى فى القرن الثامن عشر، طوّر الغربيون منهجا تاريخيا، يهتم قبل كل

شيء، بتقديم سرد دقيق للأحداث كما وقعت. لكن حينما كان الناس يكتبون عن الماضي، في العالم القديم، كان اهتمامهم ينصب قبل كل شيء على معنى الأحداث، لا على ما حدث بالفعل. حينما أدمج كتبة أسفار موسى الخمسة Pentateuch (أول خمسة أسفار من الإنجيل) قصص J و E معا، لم يبذلوا أية محاولة لإزالة الاختلافات بينهما والتي تتسبب الآن في قلق المحققين والمراجعين المحدثين. مثلاً، إذا دققنا في النص، نجد أن J رأى إبراهيم، الذي كان ينتمي لمملكة الجنوب، هو بطل إسرائيل الأول، ولم يخصص وقتاً كافياً لموسى، الذي كان ذا شعبية عارمة في الشمال وأحد أهم أبطال E. كما أن J و E لم يبذلا أى جهد لتفحص تاريخ كنعان، لكنهما اكتفيا بتعديل القصص القديمة لتلائم ظروف زمانهما.

من ثم، فمن الخطأ أن نتوقع أن تكون تلك الأسطورة دقيقة تاريخياً بالمعنى الحديث. بيد أنه من الحقيقي أن كاتبى الإنجيل هذين اهتما بالتاريخ البشرى بدرجة تفوق غالبية معاصريهما. لم يلقيا بالاً إلى أساطير النشوء التي كانت تبهر جيرانهما في سوريا وبلاد الرافدين، ولم يكونا مسئولين عن قصة الخلق التي وردت في الإصحاح الأول من سفر التكوين، والتي لم تُكتب حتى القرن السادس قبل الميلاد. نجد أن J يسرد خلق يهوه للجنة بلا مبالاة، ولم يسهم E بإطلاقه في «ما قبل تاريخ» الإسرائيليين كما ورد في الأحد عشر إصحاحاً الأولى من سفر التكوين، بل إنه يبدأ تاريخه بالبطاركة، أى حينما يبدأ تاريخ إسرائيل الفعلى. ومن المؤكد أنه كانت ثمة حكايات في إسرائيل عن يهوه وهو ينشئ الكون بمحاربته وحوش البحار، مثل آلهة الشرق الأوسط الأخرى، لكن J و E تخطيانها. من ثم، بالإمكان القول، إنه في البدايات الأولى للإرث التوحيدي، فإن مبدأ الخلق المقدس ومعتقداته، التي ستكتسب أهمية كبيرة فيما بعد، بدت هامشية.

وفى الحالات التى يشير فيها الكاتبان بالفعل إلى أساطير النشوء القديمة، فإنهما يستخدمانها لدعم معنى الأحداث التاريخية وتعزيزها. إحدى أشهر قصص المعجزات فى الإنجيل العبرانى هى قصة عبور الإسرائيليين البحر أثناء فرارهم من مصر، فيما جيش فرعون يطاردهم. حينما وصلوا إلى الشاطئ، مد موسى يده فوق الماء وأرسل يهوہ رياحا شرقية عاتية «وجعل البحر يابسة وانشق الماء فدخل بنو إسرائيل فى وسط البحر والماء سور لهم عن يمينهم وعن يسارهم»، (خروج ١٤: ٢١-٢٢). وحينما وصلوا إلى الجانب المقابل أغرقت المياه المصريين ولم ينج أحد منهم. ظلت هناك محاولات حسنة النية لإثبات أنه بالإمكان تفسير تلك القصة بحدوث تسونامى أو فيضان خاطف الذى كان أمرا شائعا فى تلك المنطقة. لكن تلك التفسيرات تغفل تماما عن الفحوى والهدف، لأن تلك القصة كانت قد كُتبت، عن عمد، بصفتها أسطورة. وكما نعلم جيدا، تكثرت فى الشرق الأوسط القديم القصص عن الآلهة التى تشق البحار لتخلق العالم، لكن فى هذه الحالة فنحن لا نشهد مولد الكون، بل مولد شعب.

بعد قصة العبور مباشرة أدخل الكاتبان على السرد نصا أكثر قدما بكثير يعرف باسم «أغنية البحر» وهى قصة من القرن العاشر ق. م وأنطقا بها موسى:

أُرْتَمَ للرب فإنه قد تعظم

الفرس وراكبه طرحهما فى البحر

(خروج: ٢٠-١)

لكن توضح القراءة الدقيقة أن الترنيمة كانت فى الأصل تحتفل بحادث

مختلف تماما، بانتصار لدى نهر الأردن على حدود كنعان. تصف يهوه يقود شعبه داخل الأرض الموعودة ويُنزل الغضب والاستياء، لا فى قلوب المصريين، بل سكان كنعان وممالك ضفة نهر الأردن الشرقية:

يسمع الشعوب فيرتعدون

تأخذ الرعدة سكان فلسطين

حينئذ يندهش أمراء أدوم

أقوياء موآب تأخذهم الرجفة

ينوب جميع سكان كنعان

(خروج ١٥: ١٤-١٥)

يعتقد الباحثون أن الترنيمة كانت تُغنى أصلا فى عيد الربيع بجلجال Gil-

gal حيث كان يقال إن مياه نهر الأردن انشقت بمعجزة أمام الإسرائيليين لتمكنهم من الدخول إلى الأرض الموعودة (يشوع ٣: ١ - ٥: ١٥) - وهو حادث يخلط تماما بين «ملوك الأموريين على الضفة الغربية للأردن وبين جميع الملوك الكنعانيين فى المنطقة الساحلية». كان طقس العبور (pesah) هذا، يعاد تمثيله كل عام بمدينة جلجال لدى فيضان نهر الأردن. كان الكهنة والعامّة يسиров فى موكب، يجتازون مياه الفيضان ويدخلون المعبد حيث يأكلون الخبز غير المخمر (mazzoth) والذرة المشوية إحياء لذكرى أسلافهم حينما ذاقوا غلة الأرض لأول مرة. من ثم، يمكن القول، إن أساطير النشوء القديمة، لم تعمل فقط على تشكيل فهم الإسرائيليين لتاريخهم، بل إن الطقوس القديمة لجلجال ساعدتهم أيضا على تشكيل أسطورة الخروج من مصر. وباستثناء عدم الاهتمام بقصة نشوء الكون، فلم تختلف ديانة إسرائيل

القديمة حتى ذلك التاريخ اختلافا مهما عن ديانات جيرانهم. فنرى إبراهيم، فى سرد E و J يعبد إيل، الإله العالى المحلى، ويبدو أن يهوه كان فى الأصل أحد الشخصيات المقدسة فى حاشية إيل. لكن الإسرائيليين، وحتى القرن السادس ق. م، كانوا أيضا يعبدون آلهة أخرى هذا على الرغم من مجهودات مجموعة صغيرة من الكهنة والأنبياء الذين كانوا يدعونهم لعبادة يهوه وحده. فيما بعد، سيشجب الإسرائيليون الديانات الوثنية للسكان الكنعانيين الأصليين بأقوى العبارات، لكن لا يبدو وأنه كان هناك مثل هذا التوتر فى زمن J و E. مثلا، يسجل كل منهما الأسطورة المؤسسة لمعبد «بيت إيل»، التى هى إحدى أشهر قصص سفر التكوين (٢٨: ١٠ - ٢٠): أُجبر يعقوب، بسبب شجار عائلى على الفرار من كنعان والالتجاء إلى بلاد الرافدين لدى أقاربه. وفى المرحلة الأولى لرحلته، قضى الليل فى «لوز» على تخوم الأرض الموعودة فى بقعة بدت له غير مميزة لكنها فى الواقع كانت ضريحا كنعانيا maqom. وفى تلك الليلة، وربما لأنه استوسد إحدى حجارة الضريح المقدسة، رأى يعقوب رؤيا مبهمه: «ورأى حلما وإذا سلّم منصوبة على الأرض ورأسها يمس السماء. وهوذا ملائكة الله صاعدة نازلة عليها. وهوذا الرب واقف عليها فقال أنا الرب إله إبراهيم أبيك وإله إسحق. الأرض التى أنت مضطجع عليها أعطيها لك ولنسلك» (تكوين ٢٨: ١٢ - ١٣). استيقظ يعقوب وقد تملكته الدهشة «وقال حقا إن الرب فى هذا المكان ولم أعلم. وخاف وقال «ما أُرهب هذا المكان. ما هذا إلا بيت الله وهذا باب السماء»» (تكوين: ٢٨: ١٦ - ١٧). وقبل أن يكمل رحلته «أخذ الحجر الذى وضع تحت رأسه وأقام عمودا وصب زيتا على رأسه. ودعا اسم ذلك المكان بيت إيل. ولكن اسم المدينة كان لوز» (تكوين ٢٨: ١٨ - ١٩). حاولت أجيال إسرائيل التالية محو أماكن تلك

العبادات بصفتها وثنية وهدم العمود القائم matzeboth. لكن فى هذه القصة المبكرة، فقد أثرت تلك الرموز الوثنية رؤيا يعقوب ليهوه، وأصبح بيت إيل أحد «مراكزهم» المقدسة.

توضح القصة استحالة السعى إلى استخلاص رسالة واحدة متسقة من الإنجيل، حيث من المحتمل أن تناقض فحوى أحد الإصحاحات فحوى إصحاح آخر. سجل الكاتبان تعاليم مبكرة أصبحت محرجة وتصادمت مع التعاليم التى وردت بعد ذلك، حيث كان اليهود، فيما بعد، يُصدّمون لمجرد تخيل تجسد الرب فى هيئة إنسان، لكن ل وصف يهوه وهو يظهر لإبراهيم متخفي كمسافر عند بلدة ممرا بالقرب من الخليل (تكوين ١٨ : ١ - ٢٣). رأى إبراهيم، وهو واقف بمدخل خيمة فى قيظ ما بعد الظهيرة ثلاثة رجال يقتربون. وعلى الرغم من أن الأغراب كانوا يُعتبرون خطرين لأنهم لم يكونوا يلتزمون بالأعراف المحلية إلا أن إبراهيم أسرع للقائهم، وانحنى لهم وكأَنهم ملوك أو آلهة وأدخلهم وقدم لهم الطعام. يتضح فيما يلى من حديث هادى، أن أحد الزائرين كان إله إبراهيم. فقد أدى فعل التراحم الذى أتى به إبراهيم إلى لقاء مع المقدس. كانت لقاءات إبراهيم السابقة مع يهوه على قدر من الإرباك والحسم، لكن فى لقاء ممرا تناول يهوه الطعام مع إبراهيم كصديق - أول تلاق حميمى بين المقدس والبشر منذ الطرد من الجنة.

بيد أنه، لم يقصد ل و E كتابة قصص أخلاقية تعليمية، وعلى الرغم من أن شخصيات سفر التكوين يَخبرون رؤى، ويُبدون آراء ثاقبة، لكنهم يقدمون بصفتهم بشرا خطائين عليهم الجدل مع إله محير. يظهر هذا بجلاء حينما يأمر يهوه إبراهيم باصطحاب إسحق، ابنه الوحيد المتبقى إلى جبل بأرض المُرِّيا وذبحه أضحية هناك. كان إبراهيم حتى آنذاك، لا يتردد فى مسالة

ترتيبات يهوه، لكنه أطاع هذه المرة دونما أى اعتراض. ربما أن الصدمة كانت قد ألجمت لسانه، وربما أيضا أن الشكوك قد خالجتة من أن الرب الذى عبده طوال هذا الوقت كان قاسيا يأمر بذبح الأطفال وينكث بعهده لجعله أباً لأمة عظيمة بالطبع. يعفى الرب إبراهيم من ذبح ابنه ويضحي إبراهيم بكبش بدلا منه. تقليديا، ارتبطت هذه القصة المحيرة بمعبد القدس الذى قيل إنه أقيم على جبل موريا وفُهم مغزى القصة على أن يهوه قد أوضح بأسلوب لا لبس فيه أنه لا يجوز لشعائر عبادته أن تشمل أضحيات بشرية. لكن قصة E الأليمة تتخطى هذا. يعنى لفظ «موريا» الإبصار ويتكرر الفعل العبرى ra'o (يرى) كثيرا فى قصص إبراهيم. فعلى الرغم من أن إبراهيم يقدم بصفته رجلا ذا بصيرة، إلا أن قصص سفر التكوين توضح مدى صعوبة «رؤية» المقدس أو فهمه فيما نحن نصارع معضلات الحياة القاسية.

لا توجد صورة واضحة متسقة للرب بسفر التكوين. فى الإصحاح الأول الشهير، يحتل الرب الخالق المركز، بدون منافس، كلى القوة والخير. يبارك جميع الأشياء التى صنعها. لكن تبدو بقية سفر التكوين وأنها تفكك هذه النظرة اللاهوتية فالرب الذى كان كلى السيطرة فى الإصحاح الأول يفقد سيطرته على خليقته فى الإصحاحين التاليين، والرب العادل غير المتحيز الذى بارك الأشياء جميعها دونما تمييز بينها يصبح محابيا بجلاء، كما أن اختياراته الاعتبارية (نادرا ما يكون أشخاصه المختارون نموذجيين) أثارت البغضاء بين البشر وحرضتهم على بعضهم بأسلوب قاتل. أما فى وقت طوفان نوح، فإن الخالق الخير يصبح مدمراً قاسيا. وفى النهاية، يضمحل حضور الرب الذى كان طاغيا فى الإصحاح الأول، ولا يعود للظهور، حتى أنه كان على يوسف وإخوته، فى آخر الإصحاح، الاعتماد على أحلامهم وصورهم

الخاصة دونما مساعدة من الرب - تماما كما نفعل نحن الآن. يوضح سفر التكوين أن بإمكان نظراتنا الخاطفة لما نسميه «الرب» أن تكون جزئية، متحيزة، رهيبة ملتبسة ومتناقضة مثل العالم الذى نحيا فيه. وكما توضح محنة إبراهيم على جبل مورياه، فليس من السهل أن «نرى» كينونة الرب، كما أنه ليس ثمة إجابات بسيطة عن معضلات الحياة.

يتقصى الإنجيل المسيرة الطويلة التى من خلالها يصبح هذا الإله المربك أيقونة إسرائيل الوحيدة للمقدس. تقليديا، كان من المستحيل فى الشرق الأوسط القديم قصر قداسة («الرب ilam) على رمز أوجد. فقد كان يُرى أن أية صورة واحدة للرب لا بد وأن تكون غير كافية إذ يستحيل لها التعبير عن الحقيقة الكلية الشاملة للكينونة ذاتها. من ثم، إذا، لم توازن برموز أخرى فقد يفكر الناس فى المقدس بأسلوب بالغ التبسيط. أما إذا كان الرمز إلها مشخصنا، يصبح بإمكانهم، بسهولة، تخيله يعمل وكأنما هو إنسان مثلهم، رغم اختلاف المكانة والسطوة، يحب ويكره كما يفعلون. فيما بعد، ستصبح الوثنية، أو عبادة صورة بشرية للمقدس، إحدى المشاكل التى واجهت الديانات التوحيدية. وبالفعل، نرى فى الإنجيل أن عبادة الأوثان كانت مدعاة لقلق الإسرائيليين وحيرتهم إذ إنهم كانوا يرون تلك الأوثان هى مجرد فضة وذهب صاغتها المهارات البشرية. لكن من المحتمل أيضا أن حساسية إسرائيل للوثنية كانت ناجمة عن قلق خفى، إذ إنه بمجرد أن ينسى الناس أن صورة المقدس لا يمكن أن تكون سوى تقريبية غير كاملة، فهناك خطر أن تصبح الأوثان هدفا فى حد ذاتها لا صورا تقرب البشر من الرب.

أصبح هذا واضحا أثناء القرن السابع ق. م، حينما حاولت مجموعة من الكهنة، والكتبة، والأنبياء فى بلاط يوشيا Jashiah ملك يهودا إصلاح دين

إسرائيل، ويعرف هؤلاء باسم التنويين deuteronomists لأنهم فى سفرهم (التثنية) صوروا موسى يسلم «قانونا ثابتا» إلى الناس المتجمعين قبيل وفاته مباشرة. لمدة مائتى عام كانت المنطقة تعاني من إرهاب الإمبراطورية الآشورية التى هزمت مملكة إسرائيل الشمالية وسببت أعداداً كبيرة من سكانها. لكن حينما أصبح الصبى يوشيا ملكا عام ٦٤٩ ق.م، كانت إمبراطورية الآشوريين فى حالة اضمحلال وكان المصريون يجبرون قواتها على الرحيل من المشرق (بلاد الشام). لكن آنذاك بالتحديد، كان الفرعون مشغولا تماما بدرجة أنه لم ينتبه لمملكة حيث ظهرت طفرة من المشاعر القومية وتوق إلى الاستقلال. كان أسلاف يوشيا قد وجدوا أنه من المقبول تماما استرضاء الآشوريين بدمج ألهمهم فى عبادة المعبد، لكن كتابة سفر التثنية أصرّوا على عبادة يهوه قصريا. «اكتشفوا» لفافة وزعموا أنها سفر القانون المفقود (سفر التوراة) الذى كتبه موسى ولم يفعل أبدا ويحتمل أن كانت تلك نسخة مبكرة من سفر التثنية. حينما قرأوه على يوشيا مزق ثيابه أسى، ووجد أنه لا عجب فى أن إسرائيل قد عانت من تلك الكوارث! فقد ظل الملوك على مدى قرون يتغاضون عن ممارسات حرّمها يهوه بوضوح. كشف سفر التوراة ذلك أن يهوه كان قد أمر الإسرائيليين بعدم التعامل مع سكان كنعان الأصليين، وعدم عقد معاهدات معهم، والقضاء على دينهم: «ولكن هكذا تفعلون بهم تهدمون مذابحهم وتكسرون أنصابهم وتقطعون سواريتهم وتحرقون تماثيلهم بالنار» (تثنية ٧: ٥).

قام يوشيا بتنفيذ تلك التعليمات حرفيا، ومحا كل آثار الديانات المنافسة بالقدس، وأيضا، قام بهدم أضرحة يهوه القديمة القروية خشية أن تزحف الممارسات الوثنية دون أن يلاحظها أحد. ثم قام، باجتياح أراضي مملكة

إسرائيل السابقة التي كان الآشوريون قد جلوا عنها مؤخراً، ولم يَقم فقط بتدمير كل مكان كنعانى مقدس (maqom) ومعها معابد يهوه فى بيت إيل والسامرة لكنه أيضا قتل الكهنة الريفيين ودنّس مذابحهم. ومنذ آنذاك، غدا هيكل سليمان بالقدس الضريح القومى الشرعى الوحيد. لم يقنع كتبة التثنية «D» بطقوس التدمير تلك، بل قاموا أيضا بإعادة كتابة تاريخ إسرائيل، وأدخلوا إضافات مهمة - إلى سرد JE بحيث أبرزوا دور موسى الذى حرر قومه من مصر فى وقت كان يوشيا يحاول فيه أن يستقل عن الفرعون، ووسعوا الأسطورة لتحوى قصة غزو يشوع للأراضى المرتفعة الشمالية، التى كان يوشيا (يشوع الجديد) قد قام لتوه بزعم ملكيتها.

يبدو سفر التثنية، فى بعض أوجهه، مثل وثيقة حديثة. فلو تم تفعيله، لشمّل برنامج المصلحين إنشاء مجال علمانى، ونظام قضائى مستقل عن الدين، وأيضا ملكية دستورية تجعل الملك خاضعا للتوراة شأنه شأن أى مواطن آخر، ودولة ذات حكومة مركزية لها ضريح قومى واحد. عقلن المصلحون أيضا اللاهوت الإسرائيلى ونقّوه من العناصر الأسطورية الخرافية. رأوا أن ليس بوسع أحد استغلال الإله واسترضائه بتقديم الأضحيات، وأن الرب لا يسكن المعبد، الذى أصبح مكانا للصلاة بدلا من «مركز» مقدس كما كان سابقا.

لكن الأيديولوجيا العقلانية لم تكن بالضرورة أكثر تسامحا وقدرة على الصمود من نظيرتها الأسطورية. كشف إصلاح كتبة سفر التثنية عن أعظم المخاطر للنكوص إلى الوثنية. فهم بجعلهم إلههم القومى، الذى غدا الرمز الوحيد للمقدس، يصادق على الإرادة القومية، فقد شكلوا بذلك إلهها على صورتهم. فى الماضى، كانت الإلهة تيمات دائما تتحدى سلطة مريوخ وكان الإله موت يتحدى بعل. كان المقدس بالنسبة لـ J و E مبهما بدرجة كان من

المستحيل معها للفرد أن يتخيل أن يهوه كان دائما يسانده، أو أن يتنبأ بما سيفعله بعد ذلك مباشرة. لكن لم يكن لدى كهنة سفر التثنية وكتبته أدنى شك في أنهم يعرفون على وجه التحديد ما يرغب فيه يهوه وشعروا أن واجبهم المقدس هو تدمير أى شىء يتعارض مع مصالحه / مصالحهم. حينما تُضفى على شىء محدود متغير بطبيعته - صورة، أيديولوجيا، أو نظام للحكم - قيمة مطلقة يشعر أتباعه أن عليهم القضاء على أى مُدْعٍ منافس، لأنه لا يمكن وجود سوى مطلق واحد. من ثم، فإن نمط التدمير الذى يصفه كتبة التثنية هو دلالة لا يمكن إخطاؤها على أن رمزا مقدساً قد غدا وثنيا.

كانت رؤية أتباع سفر التثنية قد تأثرت بعنف زمانهم. ففي حوالى نفس الوقت الذى كان فيه حكماء الهند قد بدعوا يجعلون من «اللاعنف ahisma» جوهر المسعى الدينى، صورّ كتبة سفر التثنية يشوع وهو يقتل سكان كنعان كما فعل مع قادة الجيش الآشورى الذين كانوا قد ظلوا يُرهبون المنطقة لما يربو عن مائتى سنة. وفي تلك الحال كان لابد للتوجهات القومية التى أفصح عنها بأسلوب مقدس أن تنتهى بالدموع. كان لاهوتهم القتالى قد أعماهم عن الحقائق الواقعة على الأرض ولم يمض وقت طويل حتى حولت القوى العظمى اهتمامها إلى يهودا. فى عام ٦١١ ق. م سار فرعون مصر نحو إلثانى مخترقا كنعان فى محاولة لمجابهة سطوة بابليون المتصاعدة. وفى استعراض فاشل للتحدى، اعترض يوشيا الجيش المصرى فى مجدو وقُتل على الفور (ملوك ٢ - ٢٣ - ٢٩).

ومنذ آنذاك، أصبحت مملكة يهودا شديدة الصغر مرتبهة للقوتين العظميين، مصر وبابليون، ومضت سياستها الخارجية تتحول اعتباطيا لصالح إحداهما أو الأخرى. أصر بعض الإسرائيليين على عدم إمكان هزيمة

مملكة يهودا لأن يهوه هو إلهها، ومضوا يحفزون حكامهم على توكيد استقلالهم. لكن النبي إرمياة وآخرين حاولوا إجبارهم على مواجهة الواقع - دونما جدوى. وبعد اثني عشر عاما على وفاة يوشيا حدثت كارثة أكثر هولا بكثير. تمردت يهودا على سيادة بابليون، وفي عام ٥٩٧ ق. م أخضع نبوخذ نصر القدس، وسبى نخبته - الملك، النبلاء، الكتبة، الجيش، الحرفيين - وأخذهم إلى بابل ونصب ملكا ألعوبة على المدينة المقدسة. ثم بعد إحدى عشرة سنة عام ٥٨٦ ق. م، وبعد اندلاع ثورة طائشة، تم تدمير القدس عن آخرها، وإحراق معبد يهوه - معادله الموضوعى على الأرض - حتى لم يتبق له أثر.

وهكذا جعل كتبة التثنية من العنف خيارا. ففي الديانة اليهودية/ المسيحية أصبح من الممكن دائما تأويل تلك الإصحاحات للمصادقة على السياسات المتعصبة. لكن لم يكن لهؤلاء القول الفصل لأن غيرهم من كتبة الأناجيل عملوا جاهدين على مجابهة ذلك النزوع الوثنى. وحينما أدمجوا نصوص J و E معا، عمدوا إلى استخدام صورة E لإلوهيم الأكثر تساميا من أجل تعديل رؤية J الصريحة ليهوه على أنه مجسد. فى سرد E لأول لقاء بين موسى والرب الذى يتحدث إليه من الشجرة المتوهجة، يكشف يهوه عن ذاته. إننى من أكون «Ehyeh asher ehyeh». وسيفسر اليهود والمسيحيون فيما بعد هذه المقولة على أنها تعنى أن الله هو الكينونة ذاتها. لكن لم يكن E يفكر بذلك الأسلوب الميتافيزيقى. وفقا لسرده، يحتمل أن الله كان يقول شيئا أكثر بساطة بكثير - فإن هذه المقولة بالعبرية تعبر عن إبهام متعمد. مثلا، حينما نقول «لقد ذهبوا حيثما ذهبوا» فإننا نعنى أننا لا ندرى أين ذهبوا. من ثم حينما سأل موسى الله عن هو، أجاب يهوه بما يعنى واقعيًا.. لا عليك من

أنا! أى أنه لا يجوز أن يكون ثمة نقاش للمبيعة الله، أو أية محاولة للتلاعب به واسترضائه كما كان الوثنيون يفعلون حينما كان ينادون ألتهتم بأسمائها. وفيما بعد، كان اليهود يرفضون النطق باسم يهوه، فى اعتراف مضمّر بأن أية محاولة للتعبير عن الحقيقة الإلهية ستكون محدودة لدرجة قد تصل إلى الزندقة.

وفيما توحى أوليات الكتابات أن موسى قد أبصر، بالفعل، الله على جبل سيناء، يؤكد الكتبة فى الأزمان اللاحقة أن هذا مستحيل، حينما توسل موسى أن يبصر «بهاء kavod» يهوه، أخبره يهوه أنه ليس بوسع مخلوق فإن أن ينظر إلى قداسة الله ويعيش: «ويكون متى اجتاز مجدى أنى أضعك فى نقرة من الصخرة واسترك بيدي حتى أجتاز ثم أرفع يدي فتتظر ورأى. وأما وجهى فلا تراه» (خروج ٣٣: ٢٢ - ٢٣). وفى مشهد أصبح فيما بعد شعارا رمزيا، حينما تسلق موسى الجبل ليبصر الله «كان جبل سيناء كله يدخن من أجل أن الرب نزل عليه بالنار. وصعد دخانه كدخان الأتون وارتجف كل الجبل. فكان صوت البوق يزداد اشتدادا جدا وموسى يتكلم والله يجيبه» (خروج: ١٩: ١٨ - ١٩). يحتمل لموسى أن يكون قد وقف حيث كان يهوه موجودا، لكن لم تتأت له رؤية واضحة للمقدس. أوضح كتبة الإنجيل أن بهاء kavod الله لم يكن هو الله نفسه، كان وكأنه انعكاس متأخر لوهج حضور الله على الأرض، منفصل جوهريا وبأسلوب حاسم عن الحقيقة المقدسة ذاتها، التى ستظل خارج متناول مدى الإدراك البشرى.

لم يلق الإسرائيليون الذين رُحِّلوا إلى بابلين عام ٥٩٧ معاملة سيئة. عاشوا معا فى جاليات بالعاصمة، أو فى مستوطنات جديدة بجانب النهر، وسمح لهم بدرجة من الحكم الذاتى. لكنهم كانوا مصدومين، مرتبكين

وغاضبين. أراد بعضهم الرد على البابليين بالمثل وتحطيم رعوس أطفالهم على الصخور. وشعر آخرون أن يهوه قد لحقت به هزيمة مخزية على يد مردوخ ولم يعد جديرا بولائهم. لكن بعد خمس سنوات من ترحيلهم، أبصر كاهن شاب اسمه حزقيال رؤيا مروعة لـ «بهاء» الله على ضفة نهر خابور: «كان فى سنة الثلاثين فى الشهر الرابع فى الخامس من الشهر وأنا بين المسيبين عند نهر خابور أن انفتحت السماء فرأيت رؤى الله» (حزقيال: ١-١). كان تجليا مربكا مذهلا، لأنه كان من المستحيل تبين أى شىء بوضوح فى الظلام العاصف بالرعد والبرق والدخان والرياح. كانت صدمة السبى قد حطمت رؤية أتباع التثنية العقلانية. أصابت الرؤيا حزقيال بصدمة استمرت أسبوعا. لكن كان ثمة شىء واحد جلى. لقد تخير الله أن يهجر القدس ويقيم مع المسيبين. ومنذ ذاك الحين كان عليهم أن يعيشوا وكأن «المجد» الذى كان يقدس بالمعبد من قبل، أصبح وسطهم بالفعل.

لكن، كيف كان سيتأتى لهم فعل ذلك؟ بدأت دائرة صغيرة من الكهنة المسيبين فى تشكيل إجابة، إعادة تأويل الرموز والقصص القديمة وذلك للإتيان بروحانية جديدة تماما. يسمى الباحثون تلك الإضافة الجديدة للإنجيل «P»: كان أهم مصادرها مجموعة قوانين القداسة (مجموعة متنوعة من قوانين القرن السابع ق. م:) و«وثيقة الخيمة» (الهيكل النقال)، وتمثل الجزء الرئيسى من سرد P، والذى يصف الخيمة التى أقامها الإسرائيليون فى البرية لتأوى الحضور الإلهى. جمع P من هذه النصوص، ومن موروثة شفاهية أخرى، سفرى «اللاويين» و«أعداد» القانونيين، والذين قلبا لاهوت التثنيين العدوانى بأن أوجدا سلسلة جديدة من الطقوس أساسها خبرة السبى والاعتراب. أضاف P أيضا مادة جديدة إلى سرد JED، بحيث أصبح تاريخ البشرية

قصة هجرات مأساوية، الواحدة تلو الأخرى: الطرد من الجنة، تجوالات قابيل، تفرق البشرية بعد التمرد فى بابل، رحيل إبراهيم من بلاد الرافدين، فرار القبائل إلى مصر، والأربعين عاما بالبرية. فى سرد P التاريخى المعدل، لم تعد ذروة الخروج هى تنزيل التوراة، بل كانت هدية الحضور الإلهى فى «خيمة اللقاء». لقد أتى الله بشعبه إلى سيناء تحديداً كى: «أسكن فى وسط بنى إسرائيل وأكون لهم إلهاً» (خروج ٢٩: ٤٥). كان الفعل Shakan يعنى فى الأصل «يحيى حياة التجوال لسكان الخيام»، والآن سد «يقيم» الله مع شعبه الرحل فى أى مكان بالعالم يتصادف وجودهم به. وبدلاً من إنهاء القصة بغزوة يشوع الوحشية، ترك P الإسرائيليّين على تخوم الأرض المقدسة. لم تكن إسرائيل شعباً لأنهم سكنوا بلداً بعينه، بل لأنهم عاشوا فى حضور الرب الذى رافقهم حيثما تصادف وجودهم. كان سببهم الحالى مجرد آخر حلقة فى الاجتثاث المأسوى الذى كان قد منح إسرائيل بصيرة خاصة فى طبيعة المقدس.

أتى P بتجديد شرعى جرىء أتاح للمسيبيين أن يخلقوا حساً بحضور المقدس بأن يعيشوا وكأنما هم كهنة يخدمون بمعبد القدس. حتى آنذاك، لم يتوقع أبداً من عامة الناس الالتزام بالقوانين الطقوسية، وأحكام الطهارة والغذاء مثلهم مثل العاملين بالمعبد. لكن الآن وقد أصبح المسيبيون أمة من الكهنة كان عليهم العيش وكأن الله يسكن بينهم وأن يخلقوا طقوسياً هيكلًا رمزياً غير مرئى. كان ثمة رابطة عميقة بين السبى والقداسة. كان الله قد أخبر الإسرائيليّين أنه «قدّوس qaddosh» وهو لفظ يعنى حرفياً، بالعبرية «منفصل»، «آخر» فالله مختلف جذرياً عن الحقيقة الدنيوية العادية. والآن، كان على المسيبيين أنه يصبحوا أيضاً «قدوسيين». كان التشريع الذى نحتة P

مؤسساً على مبدأ الفصل المقدس. نجد يهوه، فى سفر اللاويين، يصدر تعليمات مفصلة عن الأضحيات، الغذاء، الحياة الاجتماعية الجنسية والتعبدية ليميز المسيبين عن أسريهم البابليين. وباستنساخهم حالة «الآخريّة» سيتمكن المسيبيون من الانتقال رمزياً، إلى عالم القداسة الذى يتواجد فيه الله: «واجعل مسكنى فى وسطكم ولا تترككم نفسى. وأسير بينكم وأكون لكم إلهاً وأنتم تكونون شعبى» (لاويين ٢٦: ١٠-١١)، أى أن الله سيسير وسطهم كما سار ذات مرة مع آدم فى برودة المساء. وبذلك تصبح بابليون الفردوس الجديد لأن شعائر الفصل ستشفى الاغتراب عن المقدس الذى دام طويلاً.

لكن للقداسة أيضاً مكوناً أخلاقياً قوياً، لأنها تقتضى الاحترام المطلق لـ «الآخريّة» المقدسة لكل مخلوق. وعلى الرغم من أنهم عزلوا أنفسهم عن الآخرين، فقد كان من غير الجائز للإسرائيليين احتقار الأغراب: «وإذا نزل عندك غريب فى أرضكم فلا تظلموه. كالوطنى منكم يكون لكم الغريب النازل عندكم وتحبه كنفسك لأنكم كنتم غرباء فى مصر. أنا الرب إلهكم» (لاويين ١٦: ٣٤). كان قانوننا مبنيًا على التماهى والتراحم، القدرة على الشعور مع الآخرين. فإن الخبرة الشخصية للألم لا بد أن تؤدى إلى تقدير معاناة الآخرين. حينما تحدث P عن الحب لم يقصد الحساسية العاطفية. كانت هذه مجموعة قوانين، لغتها تقنية متحفظة مثل أية أحكام قانونية. فى معاهدات الشرق الأوسط القديم كان الحب يعنى التعاون والولاء والدعم العملى. كان كتبة الإنجيل المبكرون قد أمروا الإسرائيليين بقصر الولاء القبلى (hesed) على نظرائهم من اليهود، لكن الوضع كان مختلفاً مع P، حتى أننا نجد أحكامه بشأن الطهارة لافتة فى أنها لا تعتبر الآخرين مُدَنِّسين. وهكذا، كان من غير الجائز تجنب الأغراب، بل حبهم، فالنجاسة مصدرها النفس لا

يصر P على أن من واجب الإسرائيليين احترام الحياة وتبجيلها. فإن الموت هو المدنس الأعظم. فمن المهين أن يأتى المرء إلى حضور الإله الحى دونما أن يقوم بطقس الطهارة البسيط بعد ملامسته لموت أحد مخلوقات الله. طور P فى قوانين الغذاء التى تحظر أكل الحيوانات «النجسة» نسخة مخففة من مثال اللاعنف ahimsa الهندى، ومثل كل الشعوب القديمة، لم يكن الإسرائيليون يعتبرون طقس ذبح الحيوانات قتلاً، فقد كان الاعتقاد الشمولى هو أن ذبحها يمنحها الحياة بعد الموت، وكان من المعتاد حظر أكل حيوان لم يتم تكريسه بهذا الأسلوب الشعائرى. أباح P للإسرائيليين أكل الحيوانات الأليفة من قطعانهم. فقد كانت تلك حيوانات «طاهرة» أو «نظيفة»، أعضاء بالجماعة، بل إنه كان يجب السماح لتلك الحيوانات أثناء حياتها أن تستريح يوم السبت، كما حظر إيذاؤها بأية وسيلة.

لكن لا يجوز أبدا قتل الحيوانات «غير النظيفة» - الكلاب، الطباء، وحيوانات البرية الأخرى وأيضاً، كان من المحظور إيقاعها فى الشراك، استغلالها، أو أكلها تحت أية ظروف. لم يكن هذا بسبب أنها «قذرة»، فقد كان من المسموح لمسها وهى حية، حيث لا تصبح «نجسة» إلا بعد موتها. كان القانون الذى يحظر ملامستها ميتة يحمى تلك الحيوانات حية: لأنه ونظراً لأنه كان من غير المسموح سلخها أو تقطيعها، فلم يكن من المجدى قنصها أو إيقاعها فى الشراك. ولنفس السبب فإن تلك الحيوانات التى كانت مصنفة «بشاعات» (sheqqets) كان لابد من اجتنابها وهى ميتة. كانت تلك المخلوقات الصغيرة المرتحلة ضعيفة ومعرضة للأخطار، ولابد أن تستثير التراحم، ولأنها ولودة تتكاثر سريعاً فقد كانت تتمتع بتبريكات الرب، من ثم كان الإضرار بها

«بشاعة». لقد بارك الله تلك الحيوانات «غير النظيفة» يوم الخلق، وأنقذ الحيوانات الطاهرة والنجسة أثناء الطوفان. لذا، فإن الإضرار بأى منها إهانة لقداسته.

هذا هو السياق الذى علينا أن نقرأ من خلاله أشهر أعمال P، أى ترنيمة الخلق فى الإصحاح الأول من سفر التكوين. ومثل جميع قصص نشوء الكون القديمة، كان هدف الترنيمة علاجيا فى المقام الأول. كان لابد وأن الإسرائيليين فى بابل قد شعروا بالألم العميق وهم يشاهدون طقوس العام الجديد الرائعة فى إساجيلا التى كانت تحتفى بانتصار الإله مردوخ على الإلهة تيمات. كانت قصة P عن نشأة الكون، أولا رقيقا على الديانة البابلية، لابد وأنه عمل كترىاق لأرواح المسبيين الجريحة. فقد يبدو وأن مردوخ قد هزم يهوه، لكن الحقيقة هى أن يهوه أكثر قوة بكثير. ومثل جميع قصص النشوء القديمة، لم يكن ثمة خلق من العدم، بل إن إلههم أتى بالنظام إلى الشواش أو العماء: «فى البدء خلق الله السموات والأرض. وكانت الأرض خربة وخالية وعلى وجه الغمر ظلمة وروح الله ترف على وجه المياه» (تكوين ١: ١-٢). كان لابد وأن يستدعى الغمر (المحيط) الإلهة تيمات، لكن بدلا من أن يقدمها P إلهة مخيفة، جعل منها مادة الكون الخام. لم تكن الشمس والقمر والنجوم آلهة، بل مخلوقات وظيفية تحدد الوقت وتأتى بالنور إلى الأرض. أما «تتينات البحر الضخمة» فلم تعد أعداء تهدد البشر مثل يام ولوتان بل مجرد مخلوقات الله. لم ير ضرورة قتلها أو شقها نصفين، بل باركها فى نهاية اليوم. وبالتقابل مع نصر مردوخ الذى كان لابد من إعادة إحيائه وتنشيطه كل عام لجعل الكون قابلا للحياة، فإن يهوه أنهى مهمته لخلق الكون فى مجرد ستة أيام وأصبح باستطاعته أن يستريح فى اليوم السابع.

كانت تلك قصة خلق خالية من العنف، لا بد وأن جمهور P لدى سماعهم الكلمات الاستهلاكية «فى البدء خلق الله السماوات والأرض» كانوا يتوقعون قصة لمعارك رهيبة. لكن P أدهشهم: لم يكن ثمة حرب أو قتل. وبالتقابل مع مردوخ، لم يقاتل إلههم حتى الموت كى يخلق كونا منظما، بدلا من ذلك، فقد أطلق ببساطة، عدداً من الأوامر: «ليكن نور» و«لتنبث الأرض عشباً وبقلاً ويُبذر بذراً وشجراً ذا ثمر يعمل ثمراً كجنسه بذرة فيه على الأرض. وكان كذلك» (تكوين ١: ٢) و«لتكن أنوار فى جلد السماء لتفصل بين النهار والليل. وتكون آيات وأوقات وسنين. وتكون أنوارا فى جلد السماء لتنير على الأرض. وكان كذلك» (تكوين ١: ١٤ - ١٥)، وفى كل مرة، وبدون أى صراع بإطلاقه «كان كذلك». لم يلجأ P إلى الرطانة. فى اليوم الأخير للخلق «رأى الله كل ما عمله فإذا هو حسن جداً» (تكوين ١: ٣١). كان P يعلم أن بعض المسيبيين يكيلون اللعنات على البابليين بشكل منتظم، لكنه أضمر فيما كتبه أن هذا ليس هو الأسلوب الصحيح لأن الله بارك كل شىء صنعه. ولا بد أن يكون الجميع مثل إلههم، يستريحون بهدوء يوم السبت ويباركون الخلق دونما استثناءات حتى البابليين إن أمكن.

لم يكن المقصود بهذا تقديم سرد حرفى لأصول الحياة الفيزيقية. كان P يقول شيئاً أكثر علاقة بحياة المسيبيين. وإذا كانت قصة الخلق التى كتبها J كانت أسطورة مؤسسة لمعبد سليمان، فقد كانت قصة P الأسطورة المؤسسة للمعبد الافتراضى الذى كان يحث المنفيين على بنائه من خلال طقوس الفصل الجديدة. كان خلق يهوه للكون تيمة مهمة فى شعائر العبادة بمعبد سليمان، وكان ينظر إلى المعبد فى الشرق الأدنى على أنه نسخة رمزية من الكون. من ثم، فقد كان بناء المعابد يتيح للبشر المشاركة فى عملية الإتيان بالنظام إلى

العالم التى قام بها الآلهة، ومن هذا المنطق فإن ترنيمة الخلق التى كتبها P كانت مرتبطة عن الهيكل بوصفه التفصيلى لإنشاء ضريح الخيمة. فبعد أن أصدر الرب أوامره التفصيلية لخيمة الهيكل النقال، نجد وصفا يتسم بالتكرار والجهد لموسى وهو ينفذها، جزءا جزءا وفى كل مرحلة كان موسى ينظر إلى «العمل كله» و«يبارك» الشعب، مثلما كان يهوه يفعل فى نهاية كل يوم خلق. بُنى ذلك الحرم فى اليوم الأول من الشهر الأول للسنة، وملأت «روح الله» مهندس الحرم بصليل، بـ «الحكمة والفهم»، وأكدت كل من ترنيمة الخلق ووثيقة «الخيمة المعبد» على أهمية راحة السبت. كان معبد القدس، نسخة الإسرائيليين من الكون الذى نظمه يهوه، قد تم تدميره، وأبيد عالمهم، لكن كان بإمكانهم إقامة هيكل رمزى فى برية السبى يعيد النظام إلى حياتهم المضطربة المغتربة. وكان من شأن هذا أن يساعدهم على استرداد حميمية الجنة لأن معبد الإسرائيليين كان رمزا للتناغم قبل أن يفسد آدم العالم.

لم تكن أسطورة الخلق التى كتبها P هى القول الفصل فى الموضوع، ولم يكن من المتطلب من أى أحد أن «يعتقد» فيها ويستبعد كل الأخريات. مضت قصص نشوء بديلة تزدهر فى إسرائيل. وقرب نهاية سنوات السبى السبعين فى بابل قام نبى مجهول، يعرف عادة باسم أشعيا الثانى، بجمع القصص القديمة لحرب يهوه ضد تنين البحر وذلك ليأتى بـ «الراحة» إلى شعبه. مرة أخرى، لم يرو أشعيا قصته عن الخلق كقصة واقعية لنشأة الكون، لكن لإلقاء الضوء على المعنى الخبئ للتاريخ. فى بداية الزمان، قام يهوه بذبح أعدائه، وشقَّ البحر الكونى نصفين وجفف مياه الهوة الكبرى، تماما مثلما شق بحر المصريين كى يعبر من خلصهم. والآن، فسيُنهى السبى ويعود بالمسيبين إلى وطنهم. نجد فى سفر إشعيا أول نص فى الإنجيل لا لبس فيه على التوحيد:

«أليس أنا الرب ولا إله غيره إله بار ومخلص. ليس سواي» (أشعيا ٤٥ : ٢١ - ٢٢). لكن كان هذا النص بعيدا كل البعد عن «لا عنف» P. تخيل أشعيا يهوه يسير بعدوانية في أنحاء العالم مثل المحاربين المقدسين في الموروث الإسرائيلي المبكر. ومرة أخرى ارتبط الإصرار الجازم على وجود رمز واحد للمقدس بتصوير صريح واحد للإرادة القومية وتجسيدها وتدمير أعدائها. لا يشعر يهوه سوى بالاحتقار الشديد للآلهة الأخرى: «ها أنتم من لا شيء وعملكم من العدم» (أشعيا ٤١ : ٢٤). كما أن جميع الأغيار سيدمرون ويصبحون عدما، ينثرون مثل القش والعصافة في الرياح. وحتى الحكام الأجانب الذين ساعدوا إسرائيل، فسيسجدون منبطحين لدى أقدامهم يلعبون التراب.

تتداخل في تلك النبوءات الضارية، وفقا لنصها الموجود، أربع أغنيات، تعقب بالتراحم، واللاعنف والاهتمام الكوني، يغنيها فرد يسمى نفسه خادم يهوه، لا نعرف من كان، لكن من الواضح أنها تعكس مثالا كان فاعلا وسط جماعة المسيبيين يختلف تماما عن وحدانية أشعيا العدوانية. كانت مهمة الخادم ترسيخ العدالة في أنحاء العالم، لا بالقوة بل من خلال حملة سلمية تراحمية:

وضعت روجي عليه

فيخرج الحق للأمم

لا يصيح ولا يُرفع ولا يسمع في الشارع صوته

قصبة مرضوضة لا يكسر

وفتيلة خامدة لا يطفى

إلى الأمان يُخرج الحق

(إشعيا ٤٢ - ١ - ٣)

حينما يهاجم، يدير الخادم خده الآخر ولا ينتقم «السيد الرب فتح لى أذنا وأنا لم أعاند. إلى الورا لم أرتد. بذلت ظهري للضاربين وخدى للناطفين. وجهى لم أستر عن العار والبصق» (إشعيا ٥٠ : ٥ - ٦). ورغم أنه محتقر ومرفوض إلا أنه وفقا لوعده الرب فى النهاية «هو ذا عبدى يعقل يتعالى ويرتقى ويتسامى جداً» هكذا يقول الرب (إشعيا ٥٣ - ١٣). وسيدرك الناس أن رضاه واستسلامه قد شفاهم. يعد يهوه أنه سيصبح «نورا للأمم لتكون خلاصى إلى أقصى الأرض» (إشعيا ٤٩ : ٦).

تحققت نبوءات أشعيا. حينما هزم خسرو، ملك فارس الإمبراطورية البابلية منح المسيبيين جميعهم خيار العودة إلى أوطانهم. كان غالبية المسيبين اليهود قد تأقلموا على العيش فى الشتات، وقرروا البقاء فى بابل، لكن فى عام ٥٣٠ قررت جماعة من اليهود العودة، وبعد عشر سنوات تخللتها معاناة ومحن كثيرة، أعادوا بناء المعبد. كانت العودة صعبة: لم يكن المعبد الثانى بمثل روعة معبد سليمان الذى يحكى عنه، وكان على المنفيين العائدين أن يجابهوا معارضة جيرانهم الوثنيين وأيضاً الإسرائيليين الذين لم يُرحّلوا ووجدوا أن أفكار العائدين الدينية غريبة وانعزالية.

كان الإنجيل العبرانى شبه مكتمل: كان يدعو إلى التسامح واحترام الاختلاف من ناحية، ومن ناحية أخرى إلى الشوقينية الصارخة، كان نصا من الصعب فك ألغازه، كما أنه من غير الواضح ما إن كان يمثل، فى تلك المرحلة،

أية أهمية دينية رسمية، أو ما إن كان يستخدم في الشعائر. كان عزرا أحد الشخصيات الانتقالية. كان يعمل ناسخاً بالبلاط الفارسي، وكانت أمنيته قد أصبحت «تفحص تورا يهوه ودراسة القانون والتشريعات في إسرائيل وتدريسها» في عام ٣٩٨ ق م، أرسله ملك فارس إلى القدس وفوضه في فرض تورا موسى بالقدس كقانون للبلد. كان الفرس يراجعون الأنظمة القانونية للشعوب التابعة للتأكد من توافقها مع أمن الإمبراطورية، ومن المحتمل أن عزرا كان قد توصل إلى تسوية مؤقتة مرضية بين القوانين الموسوية والفارسية.

حينما وصل عزرا إلى القدس انزعج لاكتشافه أن البعض، وبدلاً من الحفاظ على الفصل الذي كان P قد أمر به، قد تزوجوا بنساء أجنبيات. في أول أيام السنة الجديدة أحضر عزرا التورا إلى الميدان الواقع أمام مسرب الفيضان ومضى يقرأ بصوت مرتفع وهو يترجم ويشرح المعنى بحيث فهم الناس ما تلاه عليهم فيما مضى بعض اللاويين من صغار الكهنة يدورون وسط الحشود ويكملون تعليقاته. لا سبيل لدينا للتأكد من النص الذي كان يقرؤه، لكن أياً ما كان، فقد تسبب في أن يذرف الناس الدموع. كان من الواضح أنهم لم يسمعه أبداً من قبل، وأن تلك المطالب غير المألوفة قد ساءت لهم. بإمكان القراءة المتقنة لنص مقدس مكتوب أن تكون مروعة ومنذرة. طلب منهم عزرا، بإصرار، ألا ييكوا فقد كان ذلك شهر الحصاد Sukkoth اليهودي، وكان القانون يأمر الإسرائيليين بقضاء تلك الأسابيع في «سقيفات» إحياء لذكرى قضاء أسلافهم أربعين عاماً بالبرية. مرة أخرى، كانت تلك إحدى التعاليم الجديدة الغربية: كانت طقوس المعبد الأول تحتفى بشهر الحصاد بأسلوب مختلف. وعلى الفور، اندفع الناس إلى الجبل لإحضار أفرع

أشجار الزيتون والآس والصنوبر والنخيل، وسرعان ما انتشرت تلك الملاذات المورقة فى أنحاء المدينة. كان ثمة جو احتفالى وتجمع الناس كل مساء للاستماع إلى شرح عزرا.

لكن، فيما بعد، عقد عزرا اجتماعا أكثر وقارا فى الميدان أمام المعبد الجديد، ووقف الناس أثناءه يرتعدون فيما كانت سيول أمطار الشتاء الغزيرة تفرق المدينة، واستمعوا إلى عزرا يأمرهم بإقصاء زوجاتهم الأجنبية. كانت عضوية إسرائيل الآن قد اقتصرت على العائدين من المنفى Golah، وعلى هؤلاء الذين يخضعون للتوراة، القانون الرسمى للبلد (يهودا). كان عزرا قد أوّل النص المقدس بأسلوب حصري انتقائي، مؤكدا على واجب الفصل، ومتجاهلا طلب P الملزم للإسرائيليين بمعاملة الأغراب بـ «حب» واحترام. ولأن الإنجيل يتكون من نصوص متناقضة كثيرة، ظلت قراءتنا له حتى الآن انتقائية. لكن، من المأساوى، أن القراءة الانتقائية للنصوص المقدسة، من أجل فرض وجهة نظر بعينها، أو تهميش الآخرين، ظلت إغراء دائما لأتباع الديانات التوحيدية.

لكن عزرا أيضا أوضح أن التوراة تتطلب تأويلا. وكانت تلك هى المرة الأولى التى نسمع فيها تلك النصوص المتناثرة المتنوعة التى تشكل التوراة كنص مقدس له قوة ملزمة. كانت قراءة عزرا لدى مسرب الفيضان علامة على بداية اليهودية الكلاسيكية، دين لا يركز فقط على تلقى التنزيل وحفظه بل على إعادة تأويله الدائمة. حينما فسر عزرا النص، لم يكتف بتلاوة التوراة التى أعطيت لموسى فى الماضى البعيد، بل إنه أوجد شيئا جديدا، وغير متوقع. كان الكتبة الإنجيليون أيضا قد عملوا بنفس الأسلوب وأدخلوا تعديلات جذرية على النصوص والموروثات التى وصلت إليهم من أسلافهم. فى اليهودية

الكلاسيكية، لم يُنظر إلى التنزيل بحسبهِ شيئاً حدث مرة وإلى الأبد، بل على أنه عملية مستمرة واقعة لا يمكن أن تنتهي لأنه ثمة شيء جديد يكتشف دائماً. لكنها إذا قرئت مثل أى نص آخر، فبإمكان التوراة أن تتسبب فى التشوش والإزعاج. لابد أن تُسمع فى سياق الطقوس، مثل شعائر الحصاد Sukkoth، التى تفصل القراءة عن الحياة العادية وتضع الجمهور داخل أطر عقلية مختلفة. وكان لابد أن يرافق أية قراءة للتوراة تعليق فى مثل أهمية النص نفسه. اكتشف اليهود أن الخطاب الدينى كان تأويلياً بشكل جوهري. لم يتقبل عزرا النص بسذاجة بل عزم على تحريره وتفحصه (Ii-drosh). سيسمى تفسير النصوص اليهودية midrash، المشتقة من لفظ darash، أى «يبحث» «يتحرى» «يذهب لتقصى شئ» لم يكتشف بعد. سيصبح التحرى والبحث طقساً جديداً يستدعى معه المقدس، ويبقى دائماً على دلالات التكريس، الارتباط العاطفى، والتفحص المترقب.

العقل

فى ذات الوقت، تقريباً، الذى كان P يكتب فيه قصته عن خلق الكون، كان بضعة فلاسفة فى مستعمرة، ملطية Miletus الإغريقية المزدهرة على ساحل بحر إيجه بآسيا الصغرى قد بدأوا يفكرون فى الكون بأسلوب مختلف تماماً. كان ما يحاولونه جديداً بدرجة أنهم لم يجدوا له مُسمى، لكنهم أصبحوا يعرفون باتباع «المذهب الطبيعى naturalists أو phsikoi» لأن تفكيرهم كان يركز، بالكامل، على العالم المادى. كان سكان مستعمرة ملطية تجارا وكانت اهتماماتهم – الإبحار، مسح الأراضى، الفلك، الحسابات الرياضية والجغرافيا – براجماتية تخدم التجارة، لكن ثراهم منحهم رفاهية البحث والتكهن. توصلوا إلى استنتاج مُجفل. رأوا أنه على الرغم مما يتسم به الكون من تغيرات وتقلبات واضحة، فقد كانوا مقتنعين بوجود نظام أساسى له يقوم عليه، وبأن الكون كانت تحكمه قوانين يمكن إدراكها بالعقل. اعتقدوا أن ثمة تفسيراً لكل شىء وأن التقصى العقلانى الصارم سيمكنهم من اكتشافها. كان هؤلاء «الطبيعيين» هم من أطلقوا الموروث العلمى الغربى.

ونظرا لأن القلة فقط هم من كان باستطاعتهم فهم أفكارهم، فلم يكن لهم أتباع كثيرون، ولم يتبق من كتاباتهم سوى أجزاء متناثرة. لكن من الواضح أن هؤلاء الطبيعيين قد دفعوا بفكرهم إلى أقصى الحدود الممكنة للمعرفة البشرية، وتفحصوا العالم الطبيعي بعمق أكثر مما كان ممكنا في زمانهم. اعتقدوا أنه سيكون بإمكانهم الحصول على إجابة بتفحص «بداية arche» الكون. فإذا استطاعوا اكتشاف المادة الخام التي كانت موجودة قبل الكون كما نعرفه، سيصبح بإمكانهم فهم مادته، وسيتضح كل شيء بعد ذلك.

لم يكونوا معادين للدين؛ وفي الواقع فلم يكن ثمة شيء في الديانات الإغريقية لا يتفق مع هذا النمط من التفحص. كشعب آري، تقبل الإغريق فكرة وجود نظام كوني مهيمن تخضع له كل الكائنات. لم تكن ثمة معتقدات تقليدية

ثابتة عن الخلق، ولم يكن آلهة جبل أوليمب كلياً القوة، أو قوى كونية. كان اختلافها عن غالبية الآلهة الأخرى هي الصفات البشرية التي تجسدت فيها. فى ملحمتيه اللتين ألفهما فى القرن السادس ق م، كان هومر قد ثبت شخصيات تلك الآلهة التي ظلت تعرف بها منذ آنذاك، وكانت نزاعاتها اللامنتهية ترمز إلى العلاقات المتصارعة للقوى المقدسة التي استشعرها الإغريق حولهم. حينما تأمل الإغريق عائلة أوليمپ المعقدة، كان بإمكانهم أن يلمحوا وحدة تجمع تناقضاتها المتصارعة معا. كثيرا ما كان يحدث وتتدخل تلك الآلهة فى شئون الأفراد بأسلوب غير مسئول، لكن تماثلها مع الرجال والنساء أكد على ملامحتها للجنس البشرى. كان الإغريق يستشعرون حضور أحد الآلهة فى أى إنجاز بشرى استثنائى. حينما كانت ضراوة المعركة تتملك من أحد المحاربين كان يعرف أن

اريس ares (أحد الهة الحرب) كان حاضرا: وحينما كان يطغى على عالم أحدهم حب إيروسى غامر كان يسمى تلك العاطفة أفرديت (إلهة الجمال والحب والجنس). كان هفاستوس Haphaestus يتجلى فى أعمال الفنانين، وأثينا فى كل الإنجازات الثقافية جميعها.

لكن من المحتمل أن سكان جزيرة ملطية، الذين كانوا قد التقوا بالثقافة المشرقية أثناء رحلاتهم التجارية، قد نظروا إلى الأساطير الإغريقية التقليدية بتباعد أكثر من سكان البر الرئيسى. أرادوا أن يوضحوا أن العواصف الرعدية والبرق لم تكن نتيجة نزوات كبير الآلهة زيوس الاعتبارية بل كانت تعبيراً عن قوانين فيزيقية جوهريّة. بدأ أتباع المذهب الطبيعى يفكرون بأسلوب مختلف عن الآخرين. كان التنظيم السياسى المسمى «دولة المدينة polis» قد شجع موهبتهم للوصول إلى إجابات عن الأشياء بأسلوب منطقى مستقل. كان ذلك النظام يقتضى من كل مواطن المشاركة فى قرارات المجلس التمثيلى (النيابى). ولأن دولة المدينة كانت لها قوانين موحدة غير شخصية كان الإغريق يتعلمون تقصى المبادئ المجردة العامة بدلا من محاولة الوصول إلى حلول مباشرة قصيرة المدى. ومن المحتمل أيضا أن هذه الديمقراطية التى مارسوها قد ألهمت الطبيعيين بتطوير علم للكونيات أكثر ميلا للمساواة، بحيث رأوا أن عناصر الكون الفيزيكية تتطور وفقاً لمبادئ طبيعية متأصلة بها، مستقلة عن صانع واحد لها. لكن، علينا ألا نبالغ فى قدر توجهاتهم نحو المساواة. فقد كان أرسطوقراطيو الإغريق يتمتعون بامتيازات مفرطة. وكان المسعى الغربى وراء الحقيقة العلمية الموضوعية متجذرا فى أسلوب حياة كان يعتمد على مؤسسة الرق وإخضاع النساء. فمنذ البداية كان للعلم، مثله مثل الدين، ظلاله ونقاطه الملتبسة.

وفى ذات الوقت الذى سعى فيه التوجه الطبيعى الجديد إلى تحرير نفسه من النظرة القديمة إلى العالم فقد ظل أيضا متأثرا بالأفكار التقليدية. مثلاً، يُحتمل أن تيلس Thales (حوالى ٥٨٠ ق م)، وهو من أوائل أتباع هذا المذهب، كان متأثراً بأسطورة «البحر» البدئى حينما رأى أن الماء هو المكوّن الأصيل للكون. تقول الجملة الوحيدة التى وصلتنا من عمله «كل شىء من الماء والعالم ملىء بالآلهة». لكن، وبالتقابل مع الشعراء وصناع الأساطير، شعر تيلس أن عليه أن يبحث عن سبب كون الماء هو المادة البدئية: لا غنى للحياة عن الماء؟ باستطاعة الماء تحويل شكله إذ يصبح جليداً أو بخاراً، ومن ثم، فله القدرة على التطور إلى شىء مختلف. لكن لم يؤدِ توجه تيلس العلمى الطبيعى به إلى أن يتخلى عن الدين؛ فكان يرى العالم «مليئاً بالآلهة». وبنفس الأسلوب، اعتقد أناكزيمينيس (٥٦٠ - ٤٩٦ ق م) أن مادة الكون الخام هى الهواء الذى تفوق أهميته للحياة أهمية الماء، كما أنه يحور نفسه من أثر خالص إلى مادة وذلك بتخثره باطراد ليصبح رياحاً وسحباً وماء وتراباً وصخراً.

انتفى أناكزيماندر (٦١٠ - ٥٥٦) منحى آخر إذ اعتقد أن على الطبيعيين تجاوز المعطيات الحسية والبحث عن مادة خام تختلف كلية عن أى من الكائنات التى نعرفها. فلا بد وأن الكون قد استُولد من كيان أكبر احتوى كل الكائنات اللاحقة فى شكل جنينى. أُسمى هذا «اللامحدود» - apeiron, indefinite «لأنه ليس له خاصيات تُنسب إليه ومن ثم لا يمكن تعريفه. كان لا محدوداً، مقدساً (لكن ليس مجرد إله) ومصدر الحياة جميعها. ومن خلال عملية لم يستطع أناكزيماندر شرحها بشكل مُرضٍ، «انفصلت» الكائنات المفردة عن اللامحدود. انفصلت بذرة لتصبح كتلة باردة رطبة أصبحت

الأرض. ثم، ومثل شجرة تطرح عنها لحاها، طرح اللامتناهى عن ذاته حلقات من النيران، يحيط بكل منها ضباب كثيف، ثم أحاطت بالأرض. وبدون إثبات إمبيريقى، ظل هذا لا يتعدى الفانتازيا، لكن أناكزيماندر أدرك أن بإمكان العالم إلقاء الضوء على المجهول، فقط إذا تجاهل أساليب التفكير المتعارف عليها.

حينما هزم الفرس جزيرة ملطية فى نهاية القرن السادس قبل الميلاد، انتقلت العاصمة العلمية إلى إلبا، وهى مستعمرة إغريقية بجنوب إيطاليا. هناك، طور برمنيدس توجهها جذريا متشككا. تساءل، كيف لنا أن نعرف أن للأسلوب الذى نحلل به الكون أية علاقة بالحقيقة ذاتها؟ أكانت القوانين والظواهر التى نعتقد أننا نلاحظها حقيقية وموضوعية، أم أنها تفسر فقط أوجه العالم القليلة التى باستطاعتنا رؤيتها؟ غدا برمنيدس مقتنعا بأن على العقل البشرى، لكى يصل إلى الحقيقة، الارتقاء فوق الحكمة التقليدية والآراء غير المثبتة. مثلا، رأى أن فكرة التغير مجرد عُرف. وأن الملطيين أخطأوا حينما تخيلوا أن العالم تطور تدريجيا. فالحقيقة تتكون من كينونة موحدة، مفردة، كاملة وأزلية وربما يظهر لنا أن المخلوقات تأتى إلى الحياة وتموت، لكن الحقيقة الصادقة لا تتأثر بالزمن. لا يجوز للشخص العقلانى التحدث عن أشياء ليست موجودة، فلا يجوز لنا أن نقول إن شيئا قد وُلد، لأن هذا يضمن أنه كان ثمة وقت لم يوجد فيه؛ ولنفس السبب، لا يجوز لنا أن نقول إن شيئا قد مات أو انتقل أو تغير. لكن، كيف للإنسان أن يعمل فى مثل هذا العالم؟ ماذا نفهم من التغيرات الفيزيائية التى نلاحظها فى أجسادنا؟ كيف لنا أن نقول أى شىء دونما ذكر للماضى أو المستقبل؟ كان أحد مريدى برمنيدس قائدا فى البحرية وسأله كيف له أن يوجه سفينة لا يفترض أنها تتحرك؟

اشتكى معاصرو پرمينيدس من أنه لم يترك لهم شيئاً يتخذونه منطلقاً للتفكير. لكن ليوسيبيوس (حوالى ٤٠٠ ق م) وتلميذه ديموقريطوس (٤٦٦-٣٧٠) حاولا التخفيف من تلك العقلانية المترتبة. وافقا على أن العالم يتكون من مادة موحدة لا تتغير لكنهما رأيا أنه ليس كينونة واحدة، كما كان پرمينيدس قد اعتقد. وبدلاً من ذلك فتلك المادة تأخذ شكل عدد لا يحصى من الجزيئات (atomos) شديدة الصغر غير المرئية «غير قابلة للانشطار» التى تتحرك دونما توقف فى الفراغ اللامحدود للفضاء. لم يعتقدا بوجود إله خالق بصير يتولى أمرها: رأيا أن كل ذرة تتحرك عشوائياً، مدفوعة آلياً، وتُملئ الصدف المحضة توجهها. من حين لآخر، تتصادم الذرات، وتلتصق بعضها مكونة الظواهر الفيزيكية - رجال، نساء، نباتات، حيوانات، صخور وأشجار - التى نراها تحيط بنا. لكنهما رأيا أن تلك تكتلات وقتية فقط؛ ففى النهاية، تتحلل تلك الأشياء، وتواصل الذرات المكونة لها دورانها فى الفضاء إلى أن تشكل شيئاً آخر.

وعلى الرغم من أنه لم يكن بإمكان «الطبيين» إثبات نظرياتهم فإن بعض استبصاراتهم كانت لافتة. ففى محاولتهما لاكتشاف مبدأ أولى بسيط يفسر الكون، بدأ تيلس و أناكزيمينيس يفكران كالعلماء. وأدرك پرمينيدس أن القمر يعكس ضوء الشمس، وسيتم إحياء نظرية ديموقريطس الذرية مرة أخرى فى القرن السابع عشر لتحدث أثراً كبيراً فى الثورة العلمية آنذاك. لكن، ساورت الشكوك بعضاً من معاصريهم بشأن تلك الفلسفة الجديدة، لخشيتهم من أنهم بسعيهم إلى معرفة أسرار الكون، فإن «الطبيين» كان يحركهم الكبر البشرى. كانوا مثل برمثيوس الذى سرق نارا من الآلهة وأعطاها للرجال (الذين كان قد خلقهم) ليتمكنهم من تطوير التكنولوجيا. لكن زيوس انتقم بأن

أمر إله الحدادة الأعرج هفاستوس بصنع أول امرأة بندورا Pandora التي كانت جميلة وشريرة، وأصبحت مصدر أحزان العالم.

أخذ الرياضي فيثاغورث (٥٧٠ - ٥٠٠) العلم في اتجاه مختلف. كان قد ولد وتعلم بجزيرة ساموس على ساحل بحر إيجه حيث اشتهر بزهده وبصيرته الروحانية. درس في بلاد الرافدين ومصر قبل أن يستقر في جنوب إيطاليا. أسس جماعة دينية مكرسة لعبادة أبولو و«ربات الفنون» (إلهات الجبل) The Muses، حيث لم تكن دراسة الرياضيات والفلك والهندسة والموسيقى مجرد وسائل لتفحص العالم الفيزيقي، بل أيضاً تدريبات روحانية. وباستثناء نظريته الشهيرة عن المثلث قائم الزاوية، فنحن لا نعرف الكثير عن فيثاغورث نفسه - كان لدى أتباع فيثاغورث فيما بعد نزوع لأن ينسبوا اكتشافاتهم للأستاذ - لكن، بالرغم من ذلك، فيحتمل أنه كان هو من نحت تعبير «فلسفة أى حب الحكمة». لم تكن الفلسفة مبحثاً عقلانياً بارداً، بل مسعى روحياً متوهجاً ينتهى بتغيير الساعى. وكان هذا هو نمط الفلسفة الذى سيتطور بآثينا أثناء القرن الرابع ق. م. لم تتكون العقلانية الإغريقية الكلاسيكية من تكهنات وفرضيات مجردة كهدف فى حد ذاته. الأخرى أنها كانت متجذرة فى مسعى إلى التسامى وأيضاً فى أسلوب حياة عملى مكرس.

تشكلت رؤية فيثاغورث، جزئياً، من خلال التغيرات الدينية الإغريقية أثناء القرن السادس ق. م. كان للإغريق رؤية للحياة مأساوية متفردة. كانت طقوسهم مصممة بحيث تعلم المشاركين التكيف مع أحزان الحياة من خلال جعلهم يواجهون ببسالة ومباشرة ما لا يمكن النطق به. مثلاً، كانوا فى احتفال Thesmophoria يعيدون تمثيل قصة ديمتر إلهة الغلال التى وفرت الأساس الاقتصادى للحضارة. كانت قد ولدت لزيوس ابنة جميلة اسمها

برسفوني، ورغم علمه أن ديمتر لن توافق أبداً، فقد خطب زيوس برسفوني لشقيقه هاديس إله العالم السفلى الذي قام باختطافها وهبط بها تحت الأرض. غادرت ديمتر جبل أوليمپ، وقد تملكها الغضب، وراحت تبحث عن ابنتها وأوقفت كل الميزات التي كانت تمنحها للبشرية. بدأت المجاعات بدون الغلال، تتهدد البشر، من ثم، تدخلت آلهة الأوليمپ، ورتبت عودة برسفوني بشرط أن تقضى أربعة أشهر من كل عام مع زوجها. حينما كان يجتمع شمل برسفوني مع والدتها كانت النباتات تنبت وتزدهر، أما حينما كانت تعود إلى هاديس في الشتاء كان القحط يعم لغيابها. أجبرت تلك الطقوس الإغريق على تخيل ماذا كان من المحتمل حدوثه لو أن ديمتر منعت عنهم أفضلها بشكل دائم. وهكذا كانت الزوجات يتركن أزواجهن، ومثل الإلهة، كن يختلفين من دولة المدينة. ومعاً كن يصمن، ويفترشن الأرض كما اعتاد الناس أن يفعلوا في العصور البدائية، ولكن يكن اللعنات على جنس الذكور بأسلوب طقوسي. كان ذلك الاحتفال يجبر الإغريق على التمعن فيما كان من المحتمل حدوثه فيما لو دُمِرت الحضارة، التي كانت تقوم على مؤسسة الزواج، وأن يقدرُوا التضاد الحقيقي الموجود بين النوعين وأيضاً، إدراك الكارثة التي ستنتج لو أن المحاصيل توقفت عن النمو. وفي نهاية الاحتفالات، كانت النساء يعدن إلى المنزل وتعود الحياة إلى طبيعتها، بعد أن يكون الجميع قد عرفوا أن البديل كان إمكانية مخيفة تتربص بهم.

لكن، فيما تطور مفهوم الفرد في دولة المدينة، أراد الإغريق روحانية شخصية إلى جانب الطقوس العامة وطوروا عبادة الأسرار أو الطقوس السرية ويحتاج لفظ « سر mystery » إلى توضيح. لم تكن طقوس الأسرار تخلياً مشوشاً عن العقلانية أو انغماساً ذاتياً مُغرِقاً في الطقوس الفتشية

البدائية. بل إن تلك العبادات، فى واقع الأمر، سُنَّ حدث أثرا عميقا فى العقلانية الفلسفية الجديدة. كان طقس الأسرار يعنى «التكريس»، (طقس دخول)؛ لم يكن شيئا يعتقد المبتدئ (أو لا يعتقد) لكنه كان شيئا يفعله. كانت طقوس الأسرار التى تطورت فى القرن السادس ق م، دراما نفسية محكمة البنية يخوض فيها «المبتدئون» أو «المكرسون» تجربة ساحقة يخبرون فيها المقدس، تجربة كانت تؤدى فى أحيان كثيرة، إلى تغير كلى فى مدركاتهم عن الحياة والموت.

كانت أكثر طقوس الأسرار شهرة تقام سنويا فى إليوسيس Eluesis على بعد حوالى عشرين ميلا غربى أثينا. حينما غادرت ديمتر، غاضبة، جبل أوليمب بعد اختطاف پرسفونى جالت جميع أنحاء الأرض متخفية كامرأة عجوز وهى تبحث عن ابنتها. ولما وصلت إلى إليوسيس وظفتها «متانيرا» زوجة الملك كليوس مربية لولدهما ديموفون. ولترد لها جميلها، قررت ديمتر أن تجعل الولد مقدسا خالدا وذلك بحرق الجانب البشرى فيه. لكن الملكة متانيرا اكتشفت ذلك، وتملكها الذعر ومنعتها قبل أن يصيب ابنها الخلود. وبعد أن كشفت ديمتر عن نفسها فى كل بهائها غادرت القصر غاضبة، لكنها عادت فيما بعد لتُعلم الإليوسيسيين كيف يزرعون الغلال وتلقنهم أسرارها المقدسة. وحينما عادت ديمتر إلى جبل أوليمب تركت الأسرار المقدسة مع الملك كليوس (الطقوس المشهورة حول عودة پرسفونى). ورغم أنه من المحتمل أنه كان ثمة احتفال فى إليوسيس منذ العصر الحجرى الحديث، إلا أنه، تم بناء قاعة طقوس مهولة فى القرن السادس قبل الميلاد، وظلت طقوس الأسرار الإليوسيسية لمدة تربو على الألف عام، جزءا لا يتجزأ من الحياة الدينية فى أثينا.

فى خريف كل عام، كانت مجموعة جديدة تتقدم لممارسة الطقوس المقدسة. ظل ما كان يحدث داخل قاعة الشعائر سرا، لأن تلاوة الطقوس على أذان الغرباء كان لابد وأن يجعلها تبدو تافهة، وأدى ذلك إلى أنه لم يصلنا سوى لمحات خاطفة لما كان يحدث. بيد أنه يبدو أن الأتباع الجدد كانوا يعيدون تمثيل أحداث إقامة ديمتر فى إليوسيس. ومثل أية طقوس تكريس قديمة أخرى، كانت الشعائر مخيفة. كان الأتباع الجدد يدركون أن أسطورة إليوسيس رمزية: لو أننا سألناهم عن إثباتات تاريخية كافية لزيارة ديمتر لوجدوا السؤال غير ذى معنى. كانت الأسطورة كلاما عن أحد الآلهة -Theologia، وكأى خطاب دينى آخر، كان يُصَفَى عليها المعنى فى سياق الممارسات النظامية التى كانت تبعث به إلى الحياة. وحقيقة عدم إمكانية فهم الأسطورة بأسلوب حرفى جعل أثرها أكثر فاعلية. يقول ديمتريوس الكاتب الهلنيسى موضحا هذه النقطة، «كان ما يُتكهن به (ولا يُعبر عنه بوضوح) أكثر إثارة للخوف. من السهل احتقار ما هو جلى واضح، مثل الرجال العرايا. من ثم، يُعبر عن الأسرار من خلال طقوس رمزية كى تثير الرعب والخوف، فيما تُؤدى فى ظلمة الليل». كانت الطقوس تتيح للمكرسين المشاركة فى معاناة ديمتر. كانت شعائرها توضح أنه ليس ثمة حياة دونما موت. لابد من دفن الجذور عميقا فى الأرض كى تستطيع إثمار الطعام الذى تجبر الحياة، من ثم، كانت ديمتر، إلهة الغلال، سيدة العالم التحتى أيضا. كانت «الأسرار» تجبر الممارسين على مواجهة حقيقة أنهم كائنات فانية، وأيضا على أن يخبروا رعب الموت ويتعلموا تقبله بصفته جزءا لا يتجزأ من الحياة.

لكن المسيرة كانت صعبة ومرهقة. كانت تبدأ فى أثينا حيث كان ممارسو طقوس الأسرار mystai يصومون يومين كاملين، ويقدمون خنزيرا صغيرا

أضحية ليرسفونى، ثم يبدأون بحشد ضخم مسيرتهم الطويلة إلى إليوسيس فى حرارة الشمس حيث كانوا يشعرون بالضعف والترقب. كان أحد الأشخاص من الذين خاضوا الطقوس فى السنة السابقة يسير معهم، ويكيل لهم الإهانات والتهديدات فيما هم فى حالة من الانتاء ينادون على ديونيسيسوس (إله الخمر والخصب والشعر والتحول) ويتملكهم جنون الاستثارة. كانوا يصلون إليوسيس فى المساء، مشوشين منتشين ومرهقين، ثم يساقون مجيئة وأوبة فى الشوارع على ضوء مشاعل وامضة، وفى النهاية، يصلون إلى بهو شعائر التكريس شديد الظلمة بعد أن يكونوا قد وصلوا إلى ذروة التشوش وانعدام الحس بالهوية والاتجاهات. لا نعرف الآن، على وجه التحديد، ما كان يتم بعد ذلك: أضحيات حيوانية، حادث صادم- أو طفل يدفع به فى النار على غرار ما فعلته ديمتر مع ديموفون لكنه أنقذ فى اللحظة الأخيرة، ثم «الكشف». كان ثمة شىء يرفع ربما حزمة من سنابل القمح - من سلة مغطاة. لكن شعائر الأسرار كانت تُختم بنهاية مبهجة، مشهد مسرحي يُصور عودة برسفونى من عالم الموت وجمع شملها مع أمها.

لم يكن ثمة تعاليم سرية تُنقل للمبتدئين كى «يعتقدوا» فيها. كان «الكشف» حاسما فقط بصفته ذروة للخبرة الشعائرية الزخمة. وفى موجز رائع لتلك العملية الدينية، سيوضح أرسطو، فيما بعد، أن «المبتدئين» لم يذهبوا إلى إليوسيس كى يتعلموا (mathein) أى شىء، بل ليخوضوا تجربة (pathein) وتغيرا جذريا فى التفكير (diatethenai). ويبدو أن الشعائر كانت تترك عميق الأثر على ممارسيها. وكما ذكر ديو البروسى (١١٧- ٥٠ ق م) الخطيب الإغريقى حيث قال إنه لم يكن من المحتمل لأى من الممارسين سوى أن يصاب بالذهول من هول تلك الطقوس وحجمها، حيث كانوا

«يبصرون مشاهد روحانية جمّة ويسمعون أصواتاً من نفس النوع فيما تسود الظلمة ويظهر النور بأسلوب فجائي، هذا عدا أشياء أخرى لا تحصي»، كان من المستحيل لأى منهم «ألا يخبر شيئاً فى أعماق روحه، وألا ينتهى به الأمر بالحدس أن ثمة بصيرة أكثر حكمة أو خطة فى كل ما يحدث حوله». أما المؤرخ بلوتارخ (١٢٠ - ٤٦ ق م) فاعتقد أن طقوس التكريس تلك كانت تمثل ذائقة مسبقة للموت. كانت تبدأ بتحلل العمليات العقلية للممارسين، تشوش وفقدان الحس بالذات، ممرات مخيفة لا تؤدى إلى أى مكان، وقبيل النهاية «رعب، ارتعاد، وذهول». ثم أخيراً «نور مدهش.. مناطق صافية مضيئة ومروج تستقبلك، ومعها أصوات ورقصات، وأصوات مقدسة وقورة، ومشاهد قديسة».

كانت تلك الدراما المصممة بعناية تُدخل الممارسين إلى بُعدٍ للحياة جديد تماماً، بحيث يلامسون مستوى أعمق غير واعٍ من النفس، ويشعر الكثيرون فيما بعد أنهم مختلفون تماماً. قال أحدهم «خرجت من قاعة الأسرار وأنا أشعر أننى غريب عن نفسى». كانوا يجدون أنهم لم يعودوا يخشون الموت، فقد وصلوا لحالة «الانتشاء الروحى ekstasis». أو «الخطو خارج» ذواتهم المعتادة، ولفترة وجيزة، كانوا يشعرون بشيء شبيه ببهاء الآلهة. لكن لم يتمتع الجميع بنفس المهارة فى تلك الألعاب الطقوسية. ذكر الفيلسوف الأثينى پروكلوس (٤١٢ - ٨٥ ق م) أن «الرعب كان يملك» من البعض أثناء الجزء الأكثر ظلمة من الطقوس: ويظنون فرأى لخوفهم لم تكن لديهم المهارة الكافية التى كانت تتطلبها لعبة التظاهر الطقوسية تلك لكن الآخرين كانوا يصلون لحالة من الانجذاب الروحى *sympathia* تجعلهم يشعرون بالتوحد مع الطقوس بحيث يفقدون ذواتهم فيها «بأسلوب غير مفهوم لنا، ومقدس».

كان انتشاؤهم الروحي هذا «نسيانا للذات Kenosis» وبفريغا لها مكنهم من «إدماج أنفسهم فى الرموز المقدسة، وترك هواياتهم الخاصة، والتوحد مع الآلهة، بحيث يخبرون مسأ إلهيا».

بيد ان بعض الإغريق بدأوا ينتقدون الأساطير القديمة. تساءل إكزنوفانيس الشاعر الإيجى (٥٦٠ - ٤٨٠ ق م) عن كيف يتأتى لأى أحد أن يتخيل أن الآلهة «يولدون، ويرتدون الملابس، ويتمثلون البشر فى الحديث والهيئة»، أو أنهم يزنون، ويسرقون ويخدعون؟ لكى يكون مقدسا حقاً، فلا بد للإله أن يتسامى عن تلك الصفات البشرية ولا يخضع للزمن أو التغير. أصر الفيلسوف الطبيعى أناكساجوراس (٥٠٨ - ٤٣٥ ق م) على أن القمر والنجوم هى مجرد صخور ضخمة، وأن من يتحكم فى الكون ليس الآلهة، بل «عقل nous» مكون من مادة مقدسة. أما بروتاجوراس، فقد أثار ضجة حينما وصل إلى أثينا عام ٤٣٠ ق م، وألقى محاضرة بمنزل يوريبيديس كاتب المسرحيات (٤٨٠ - ٤٠٦ ق م). رأى أنه ليس بوسع أى إله فرض مشيئته على البشر، أما آلهة أوليمپ، فمن باستطاعته القول ما إن كانوا موجودين أم لا؟ «ثمة عوائق كثيرة فى سبيل مثل تلك المعرفة، بما فى هذا غموض وقصر الحياة البشرية». وببساطة، فليس ثمة أدلة لقول قاطع عن وجود المقدس، بشكل أو بآخر.

كانت أثينا مازالت مدينة شديدة التدين، ومن ثم تم طرد بروتاجوراس وأناكساجوراس خارجها. لكن الناس كانوا يسعون إلى شكل أعمق للإيمان بالآلهة. رأى كاتب التراچيديا إيسكلوس (٥٢٥ - ٤٥٦ ق م) أن الآلام الملازمة للحياة البشرية هى الطريق لاكتساب الحكمة. لقد علم زيوس - «أيا من كان زيوس» - البشر «أن يفكروا» ويتمعنوا فى ألم التجربة البشرية. لذا كان من المقدر لنا:

أن نعانى، نعانى حتى نصل إلى الحقيقة
لا نستطيع النوم. يحضرنا فى أعماقنا ثانية،
ألم الألم، الذى نتذكره قطرة قطرة.
نقاوم، لكن النضج يأتى أيضا.
من الآلهة المتربعين على مقعد التجديف.
يأتينا حب عنيف.

مسرحية أجامنون: ١٧٧ - ١٨٤.

أما يوريبديدس فقد أراد إلها أكثر تساميا: تدعو الملكة هكيوبا فى تراچيديا نساء طروادة قائلة «أنت يا من تمنح الأرض العون، وتعيننى أنا به، أيا من كنت، تلك القوة التى لا نملك أن نعرفها، زيوس، فلتكن قانون الطبيعة الصارم، أو الذكاء فى البشر، لك أوصلى، لأنك توجّه كل شئون البشر فى طريق العدالة، وتتحرك بخطى لا تسمع» (نساء طروادة: ٨٨٤ - ٨٨٨). ويبدو أن يوريبديدس كان قد توصل إلى أن «عقل nous» كل منا إله. ويبدو أن فلاسفة أثينا كانوا على وشك التوصل إلى نفس الاستنتاج.

أثناء عشرينيات القرن الرابع قبل الميلاد، وخلال أشد مراحل الحروب البلوپونيسية قتامة، بدأ فيلسوف جديد يجذب دائرة من المريدين المكرسين فى أثينا. كان سقراط (٤٦٩ - ٣٩٩ ق م) ابناً لقاطع حجارة وقابلة. كان ذا هيئة غير جذابة، شفتاه بارزتان، أنفه مفلطحة فطساء، وله كرش ضخم، وبالرغم من ذلك، كان له أثر أسر على مجموعة من الشبان من أكثر أسر المدينة نبالة. لكنه كان بإمكانه التحدث إلى أى أحد بإطلاقه، غنيا كان أم فقيرا. وفى واقع الأمر، فقد كان بحاجة إلى المحادثة كى ينجز مهمته. فوق كل شىء آخر، كان

سقراط عازما على تقويض الأفكار المصدقة بدهيا وتفحص المعنى الحق للفضيلة. لكنه كان يطرح الأسئلة الصائبة في الزمن الخطأ. كان الناس. في أثناء تلك الأزمة، بحاجة إلى اليقين، لا النقد اللاذع، وفي عام ٣٩٩، حُكِمَ على سقراط بالموت بتهمة «إفساد الصبية»، ورفضه الاعتراف بالهة المدينة الدولة، والدعوة إلى آلهة جديدة. أنكر التهم وأصر أنه لم يكن ملحدا مثل أناكساجوراس. وتساءل كيف يمكن لتعليم ما يتعلق بالخير أن يكون مفسدا. من المحتمل أنه كان بإمكانه تلافى تنفيذ الحكم، بل ربما أنهم توقعوا منه أن يحاول ذلك لكن، وعلى الرغم من أن الحكم كان ظالما فقد فضل إطاعة قوانين أثينا الحبيبة حتى النهاية: كان له أن يموت شاهدا (شهيدا) على الباطل الذي كان في طريقه للهيمنة.

لم يصغ سقراط أيا من تعاليمه كتابةً، من ثم، علينا الاعتماد على الحوارات التي ألفها تلميذه أفلاطون (٤٢٧-٣٤٧ ق. م) التي تزعم أنها سجل لتلك الأحاديث. لم يكن سقراط يُكنُ تقديرا كبيرا للأحاديث المكتوبة، فقد اعتقد أن من يقرعون كثيرا يظنون أنهم يعرفون كل شيء، لكنهم لا يعرفون شيئا بإطلاقه لأنهم لم ينقشوا ما قرعوه بأسلوب لا يمحي في عقولهم. اعتقد أن الألفاظ المكتوبة تماثل الأشكال المرسومة. تبدو حية، لكنك إذا وجهت إليها أسئلة ظلت صامتة. فبدون التبادل الحيوى للأحاديث الذي يتسبب فيه اللقاء البشرى، تظل المعرفة التي سينقلها النص المكتوب جامدة خاملة: «تمضى تحمل الدلالات ذاتها للأبد». لم يكن سقراط يوافق على الآراء الثابتة الدوغماتية. اعتقد أنه حينما تُكتب الفلسفة، يصبح من السهل إساءة فهمها، لأن الكاتب لا يستطيع تشكيل خطابه ليتوافق مع احتياجات مجموعة معينة. في حين أن بإمكان الحوار الحي تغيير حال المشارك فيه وجعله يخبر «أقصى حالات السعادة الممكنة للبشر».

من الصعب اليوم تقدير سطوة الكلمة الشفاهية فى العالم قبل الحديث. لم يسع سقراط فى حواراته فقد، إلى تثقيف عقول من يتحدث إليهم بل أيضا إلى تشكيلهم بحيث يخبرون تغيرا نفسيا باطنيا عميقا. وحتى يوم وفاته، كان سقراط يُصر على أنه ليس لديه أى اهتمام بتعليم أى شىء لأى أحد، لأنه لم يكن لديه ما يعلمهم إياه بإطلاقه. تذكر، قرب نهاية حياته مناسبة هاجمه فيها أحد قادة السياسيين فى أثينا، وقال سقراط لنفسه آنذاك «إننى أكثر حكمة من هذا الرجل، من المحتمل أن كلانا لا يعرف أى شىء ذا قيمة، لكنه يعتقد أنه يعرف شيئا، فى حين أنه لا يعرف، فيما أنا لا أعرف شيئا ولا أعتقد أننى أعرف؛ من ثم، يحتمل لى أن أكون أكثر حكمة منه بهذا القدر الضئيل، أى أننى لا أعتقد أننى أعرف ما لا أعرفه». وبدلا من أن يكون متعسفا بشأن أفكاره، كان سقراط «لا أدريا» بعمق وثبات وسعى إلى أن يوضح لمن كانوا يأتون إليه القدر القليل الذى كانوا يعرفونه فى واقع الأمر.

كان هذا أحد الأسباب التى من أجلها أصبح نافذ الصبر مع أتباع المذهب الطبيعى. فى أحد الحوارات التى قال أفلاطون إنه حدث بالسجن حيث كان سقراط يقضى آخر أيامه، نجد سقراط يذكر أنه كان مولعا بالعلم الطبيعى فى شبابه، وأعتقد أن من الروعة أن يعرف أسباب كل شىء «كيف يأتى إلى الوجود، كيف يفنى، ولم يوجد». لكنه اكتشف أن الطبيعيين لم يكونوا مهتمين بتلك الأشياء، بل كان تركيزهم فقط على التفسير المادى لهذه الظواهر. أيضا كان قد شعر بالبهجة حينما سمع عن نظريات أناكساجوراس عن العقل الكونى، لكنه أُحبط حينما اكتشف أن «الرجل لم ينسب أية فائدة إلى هذا العقل أو أناط به أية مسئولية لإدارة الأشياء، لكنه ذكر، كأسبابه، الهواء والأثير والماء وأشياء أخرى غريبة». أعتقد أن هذا التركيز على ما هو مادى

محض كان يستثنى أشياء كثيرة جداً، كان يناظر القول أن سبب جلوسه فى السجن هو «أن جسدى يتكون من عظام وأوتار» وأن «استرخاء الأوتار يمكننى من ثنى أطرافى، وهذا هو السبب فى أننى أجلس وأطرافى مثنية» وتساءل لم لا تتواجد عظامه وأوتاره وجسده الآن بأمان فى مدينة ميجارا أو بيوتيا، «لو وُصلها هناك اعتقادى بأن ذلك كان السبيل الأفضل، بيد أننى اعتقدت أن الأصوب والأكثر شرفاً وكرامة أن أتحمل العقوبة التى أمرت بها المدينة بدلا من الهرب أو الفرار؟». اعتقد سقراط أنه لابد للعلم أن يستمر، لكنه شعر أن الطبيعيين لم يكونوا يطرحون الأسئلة ذات الأهمية الحقيقية. وإذا كان اهتمامنا الحقيقى هو الأخلاق أو المعنى، فسيكون علينا البحث فى مكان آخر.

ومثل ممارسى الطقوس السرية باليوسيس، فقد كان من يذهبون للتحاور مع سقراط لا يسعون لتعلم أى شىء، بل لخوض تجربة يخبرون معها تغيرا جوهريا فى التفكير. كان الحوار السقراطى تدريباً روحانياً. أوضح پيير هانو المؤرخ والفيلسوف الفرنسى، أن العقلانية الأثينية، وبخلاف الفلسفة الحديثة التى تميل لأن تكون نظرية محضة، كانت تستخلص استبصاراتها من التدريبات العملية ومن أسلوب حياة خاضع للنظام. فقد كانت الكتابات المفاهيمية لأفلاطون أو أرسطو إما وسائل مساعدة على التعليم أو أنها كانت مجرد دليل تمهيدى للساعين إلى أسلوب حياة جديد. وبالتقابل مع أتباع التوجه الطبيعى، كان سقراط مهتماً بالخير فى المقام الأول، ومثل كنفوشيوس رفض تعريفه. فبدلاً من تحليل مفهوم الفضيلة، أراد أن يحيا حياة فاضلة. مثلاً، حينما طُلب منه تعريف للعدالة، أجاب سقراط «بدلاً من التحدث عنها، أجعلها مفهومة من خلال أفعالى». أى أنه فقط حينما يتخير الشخص أن تكون تصرفاته عادلة، يصبح بإمكانه تشكيل أية فكرة عن الوجود العادل.

كان الفيلسوف جوهريا بالنسبة لسقراط ومن أتوا بعده «محباً للحكمة». كان يتوق إليها تحديداً لأنه كان يدرك أنه لا يمتلكها. وكما أوضح پول فرايدلاندر، فقد «كان ثمة توتر بين الجهل – أى الاستحالة جوهريا للتعبير بالكلمات عن ماهية العدالة – وبين الخبرة المباشرة بما لا سبيل إلى معرفته، أى وجود الرجل العادل الذى ترتقى به العدالة إلى مستوى المقدس». وبقدر ما يمكن لنا معرفته من حوارات أفلاطون، يبدو أن سقراط كان يحاول الوصول إلى فكرة متسامية للفضيلة المطلقة التى لا يمكن أبداً تصورها أو التعبير عنها كما يجب، لكن بالإمكان حدسها من خلال الممارسات الانضباطية الروحانية مثل التأمل. كانت قدرة سقراط على التركيز هائلة. علق أحد أصدقائه قائلاً: إنه كان يغيب، بين الآونة والأخرى ويقف دونما حراك أياً ما كان يحدث حوله. تذكر ألسيبياويس السياسى الأثينى الشهير أن سقراط بدأ، أثناء إحدى الحملات العسكرية يفكر فى مشكلة لم يستطع حلها. ولدهشة زملائه الجنود، «وقف متسماً فى موقعه» طوال النهار والليل ولم يغادره حتى الفجر «حينما بزغت الشمس وأدى صلاته لليوم الجديد». كانت حوارات أفلاطون نموذجاً لنمط التأمل الذى كان سقراط وأتباعه يمارسونه، لم يكن يشبه اليوجا، بل اتخذ شكل حوار مع النفس – إما فى عزلة، أو مع آخرين – حوار يدفع بالفكر إلى حدوده القصوى.

لكن سقراط اعتقد أن نمط الحوار الباطنى هذا يكون ممكناً فقط إذا كانت الذات التى تحاورها ذاتاً حقة. كانت مهمة سقراط إيقاظ معرفة الذات الحقة بداخل من كانوا يتحدثون إليه. كان هو من اخترع ما أصبح يعرف بالديالكتيك أو فن الجدل، ذلك المبحث المنطقى الصارم الذى يُعنى بكشف المعتقدات الزائفة واستخلاص الحقيقة. من ثم، يمكن للحديث مع سقراط أن

يثير القلق. أوضح نيسياس صديق سقراط أنه حتى فى الحالة التى كان فيها شخص يبدأ فى الحديث إليه عن أمر مختلف تماما، كان يُجبر فى النهاية على «الخشوع للإجابة عن أسئلة حول أسلوبه الحالى فى الحياة، وأيضا الحياة التى عاشها حتى تلك اللحظة. و... لم يكن سقراط يدعه يذهب حتى يكون قد أخضع جميع التفاصيل لاختبار جيد حق». لم يكن يناقش سوى المواضيع الذى يشعر شركاؤه فى الحديث بالارتياح لمناقشتها. مثلا، اعتقد لاختس -La-ches، بصفته قائدا بالجيش، أنه يفهم طبيعة الشجاعة وكان مقتنعا بأنها صفة نبيلة. وعلى الرغم من ذلك، فقد بينَّ سقراط، بعد أن راكم الأمثلة الواحد تلو الآخر، أن بإمكان الفعل الشجاع أن يبدو غبيا وأحمق. وحينما أوضح نيسياس أنه، وعلى النقيض، فإن الشجاعة تتطلب الذكاء اللازم لتقدير الرعب، أجاب سقراط أن جميع الأشياء الرهيبة التى نخشاها تنتمى فى واقع الأمر إلى المستقبل وهى بذلك مجهولة لنا، من ثم، ليس بإمكاننا فصل المعرفة بالشر المستقبلى عن تجاربنا الراهنة والماضية. كيف يتأتى لنا فصل الشجاعة عن الفضائل الأخرى فى حين أن الشخص الباسل الحق يجب أيضا أن يكون معتدلا، عادلا، حكيما وخيرا؟ فإن الفضيلة المفردة مثل الشجاعة يجب أن تكون متطابقة مع جميع الفضائل الأخرى وملازمة لها. وبنهاية الحديث، كان هؤلاء الثلاثة الذين كانوا قد خاضوا الحرب اليبليونيسية، والذين تحملوا رضوض المعركة وصدماتها، وكان من المفترض لهم أن يكونوا خبراء فى الموضوع، قد وجدوا أنهم لم يعرفوا أولى الأفكار عن ماهية الشجاعة. شعروا بالحيرة، وبأنهم على قدر من الغباء، وكأنما هم أطفال جهلة عليهم العودة إلى المدرسة.

كان الجدل السقراطى نسخة عقلانية من سباق البراهموديا -Brahmod-

٢١١
 y:١ الطقوسى الهندى الذى كان يؤدى بالمتنافسين إلى تقدير مباشر للآخريّة المتسامية التى تكمن بعيدا عن متناول الكلمات وقدرتها على التعبير. فمهما كان قدر الحوار المنطقى الثاقب الذى يجريه مع شركائه، كان دائما ثمة شيء يراوغهم، من ثم، كان الحوار السقراطى يقود الناس دائما إلى إدراك صادم بعمق جهلهم. وبدلا من الوصول إلى يقين عقلى كان الحوار العقلانى المنطقى العلمى الصارم يكشف عن وجود متسام بدا جزءا من التجربة البشرية لا مهرب منه. لكن سقراط لم يعتبر هذه الحالة من عدم المعرفة حجر عثرة. على الناس أن يسألوا تحيزاتهم الأكثر جوهرية وإلا عاشوا حياة سطحية ذرائعية. وكما أوضح للمحكمة التى حكمت عليه بالإعدام: «إن الخير الأعظم للفرد هو مناقشة الفضيلة كل يوم، وأيضا الأشياء الأخرى التى تسمعوننى أناقشها وأتفحص من خلالها نفسى والآخرين، لأن الحياة التى لا تخضع للتفحص غير جديرة بأن يعيشها المرء» كان سقراط دعوة حياة إلى الواجب الأعظم لتفحص الذات الصارم. وصف نفسه بأنه مثل الذبابة ماصة الدماء، دائما ما يلدغ الناس ليصل بهم إلى حالة من الوعى، مجبرا إياهم على اليقظة تجاه أنفسهم، يسألون كل رأى من آرائهم، ويرعون تقدمهم الروحانى. لم يكن المهم هو العثور على حل للمشكلة، بل الطريق الذى يقطعه الأشخاص بحثا عن ذلك الحل. لا تقتضى فلسفة الأمور إكراه خصمك على قبول وجهة نظرك، بل خوض معركة مع نفسك. فى نهاية حديثه المربك مع سقراط، خبر لآخس «تحوّلا metanoia» ويعنى اللفظ حرفيا، «الاستدارة بالاتجاه المعاكس». لم يكن هذا يعنى أنه قد قَبِلَ حقيقة عقائدية جديدة، بل على العكس، فقد اكتشف أنه، ومثل سقراط نفسه، لا يعرف شيئا بإطلاقه. جعله سقراط يدرك أن النظام القيمى الذى كان يعيش وفقه كان دونما أساس؛

وكنتيجة لهذا، ومن أجل السير قدما بأسلوب حق، لابد أن تقوم نفسه الجديدة على أساس من الشك، لا اليقين. لم يُنجز ذلك النمط من الحكمة الذى أتاحه سقراط باكتساب معارف، بل بتعلم أن «يكون be» بأسلوب مختلف.

غالبا ما يكون النقاش العقلانى فى مجتمعنا الراهن عدوانيا، وذلك لأن المشاركين لا يخوضون المعركة مع أنفسهم، بل يبذلون قصارى جهدهم للبرهنة على عدم صحة وجهة نظر خصمهم. كان هذا هو نوع الجدل الذى كان قائما بالمجالس الأثينية، ولم يرق لسقراط. أبلغ سقراط مينو، الشاب الأرسطوقراطى الطموح أنه لو أنه كان أحد «المجادلين المهرة المثيرين للخلافات» لعبّر عن رأيه وتحدى مينو أن يفنده. لكن ذلك ليس أسلوبا لائقا للحوار بين أشخاص «أصدقاء مثلى ومثلك» نريد النقاش مع بعضنا. ففى الحوار الحق لابد للمتحاورين «الإجابة بأسلوب أكثر لطفا، وأكثر ملاءمة للنقاش». من ثم، لم يحاول «الفائز» فى الحوار السقراطى إكراه خصم غير راغب على قبول وجهة نظره. كان الجدل جهدا مشتركا. يعبر أحد الأطراف عن نفسه بوضوح كهدية للطرف الآخر الذى، بدوره تؤثر آراؤه المعبر عنها بجمال فى الطرف الأول على مستوى عميق. فى الحوارات التى سجلها أفلاطون، نجد أن الحديث يتوقف، ويتحول مؤقتا إلى موضوع آخر، ثم يعود إلى الفكرة الأصلية بأسلوب يحول دون أن يصبح دوغماتيا تعليميا. كان من الأمور الجوهرية فى كل مرحلة من الجدل، أن يبقى سقراط ومحاوروه على وفاق منظم منفتح متعاطف.

ولأن الحوار السقراطى كان يُخبر على أنه طقس دخول تكريس (musterion) استخدم أفلاطون لغة ديانات الأسرار لوصف تأثيره على الناس. قال سقراط ذات مرة إنه - ومثل أمه - كان قابلة مهمته مساعدة

محاوره على استيلاء ذات جديدة. ولابد للحوار الناجح، مثل أى طقس تكريسى ناجح، أن يؤدي إلى حالة من الخطو خارج الذات ekstasir: فالمتحدثون، باستغراقهم فى وجهة نظر بعضهم، يُنقلون خارج نواتهم.. كان على أى شخص يدخل فى حوار مع سقراط أن يكون على استعداد للتغير، كان عليه أن يكون على إيمان (pistis) بأن سقراط سيقوده خلال دوامة الشك (aporia) البدئية بأسلوب ممتع. وفى نهاية هذا الطقس الفكرى، وإذا كان قد استجاب بصدق وكرم، سيصبح ذلك «المبتدئ» فيلسوفاً، شخصاً أدرك أنه تعوزه الحكمة، يتوق إليها، لكنه قد عرف أيضاً أنه لم يكن من كان يعتقد أنه هو. ومثل الذين يؤدون طقوس ديانات الأسرار، فقد أصبح «غريباً على ذاته». هذا السعى للحكمة الذى لاهوادة فيه يجعل الفيلسوف «لا يمكن تصنيفه atopos». ولهذا السبب، لم يكن سقراط مثل بقية الناس، لم يهتم بالمال أو بالترقى، بل إنه لم يخامر القلق على أمنه الشخصى.

فى مؤلفه السيمبوزيوم Symposium، جعل أفلاطون سقراط يصف مسعاه للحكمة كعلاقة حب تسيطر على كيان الساعى كلية إلى أن يصل إلى حالة ekstasis التى يخرج فيها من ذاته صاعداً من مرحلة إلى مرحلة إلى كينونة أسمى. إذا أسلم الفيلسوف ذاته إلى «إلى حب للحكمة سخي الجزء» سيكتسب معرفة بهيجة بالجمال الذى يتخطى الكائنات المحدودة لأنه الكينونة ذاتها: «إنه كائن على الدوام»: لا يدخل إلى حيز الكينونة أو يموت، لا يتعاضم أو يضمحل». لم يكن مقصوداً على:

«فكرة واحدة، أو نمط واحد للمعرفة. لا يوجد فى أى مكان فى أى شيء آخر، مثل حيوان أو الأرض أو السماء، أو أى شيء آخر، لكنه ذاته بذاته مع ذاته، وهو دائماً فى هيئة واحدة، وكل الأشياء الأخرى الجميلة تشارك فى هذا

بحيث إنه حينما تأتي تلك الأخريات إلى حالة الكينونة أو تخرج منها (وتموت)، لا يصبح هو أقل أو أعظم أو يخضع لأي تغيير».

ذلك الجمال كان «مطلقا، خالصا، غير ممزوج، فريدا، خالداً» - مثل البرهمن ، النيرفانا أو الرب. كانت الحكمة تُغيّر الفيلسوف بحيث يتمتع هو بقدر من القداسة: «يملك حب الآلهة أى شخص يُنجب الفضيلة الحقّة ويغذيها ويرعاها، ولو أن بوسع أى إنسان أن يكون خالدا لكان الخلود من نصيب هذا الشخص».

وفيما أنهى سقراط هذا الشرح المؤثر، اندفع إلسيبياديس وسط المجموعة، وقد أطلق الشراب لسانه، ووصف التأثير الاستثنائي الذي مارسه سقراط عليه. قال إن سقراط قد يكون فى قبح الساتير Satyr (مخلوق غزير الشعر نصفه بشر ونصفه حيوان له قرون وأذان ماعز)، لكنه كان يماثل الصور الشعبية للساتير سايلنوس الذى يوجد داخله تمثال صغير للإله. كان أيضاً مثل الساتير مارسىاس عازف الناي المبدع الذى كانت موسيقاه تنقل مستمعيه إلى حالة من الغشية يتوقون أثناءها للتوحد مع الآلهة. بيد أن سقراط لم يكن بحاجة إلى آلة موسيقية لأن كلماته وحدها كانت تحرك عمق أعماق الناس. لقد جعل ألسيبياديس يدرك كم كانت حكمته معيبة وكم كان يفتقد إلى معرفة ذاته: «دائماً ما يوقع بى، ويجعلنى أعترف أن حياتى السياسية كانت تبديدا للوقت، فى حين أن الشئ المهم هو الذى كان يلقي منى أكبر قدر من الإهمال: نقائص الشخصية التى تصيح عاليا من أجل أكبر قدر من الاهتمام». قال إنه حاول صم أذنيه عن دعوات سقراط الجازمة للفضيلة، لكنه لم يستطع إبعاد نفسه عنه: «أقسم لكم أنه بمجرد أن يبدأ فى الحديث، أفقد السيطرة على نفسى: يبدأ قلبى يقفز فى صدرى وتنهمر الدموع

على وجهى» ملاه منطق سقراط بسعار وهوس يماثل طقوس أسرار ديونيسيسوس، كان المستمع يشعر ببالغ التشوش (explexis) وأنه على شفير الاستنارة: «لا أدري إن كان أى منكم قد رآه وهو جاد حقاً. لكننى حدث وأن رأيته ذات مرة حينما كان مفتوحاً مثل تماثيل سايلنوس، وأبصرت لمحة من الصور التى يُبقى عليها مخفية داخله: كانت تشبه الآلهة بدرجة مذهلة - وضاعة، جميلة، أسرة تماماً - بدرجة لم يعد لدى خيار - كان علىّ فقط فعل أى شىء يخبرنى به».

بالنسبة لأتباعه، غدا سقراط تجسيدا لحالة الجمال القدسى اللامتناهى، رمزا للحكمة التى كانت حياته كلها تتوجه نحوها. ومنذ آنذاك ظلت جميع مدارس الفلسفة الإغريقية تُجلّ حكيماها المؤسس بصفته تجسيدا مقدسا لفكرة متسامية، طبيعية للبشرية، ولكنها تكاد تكون من المحال الوصول إليها. كان الإغريق دائماً يرون الآلهة بصفقتها حلولا للمقدس يكمن فى هيئة بشرية، والآن، فسيعبّر الحكيم فى شكل بشرى عن الفكرة العقلانية للرب التى كانت بعيدة عن لاهوت آلهة أوليمب. وعلى الرغم من أنه كان بشرا - يوضح ألسيبياديس طبيعة سقراط البشرية الخالصة - فقد كانت صفاته البشرية الفريدة تشير خارج ذاته إلى كينونة متسامية كانت هى جوهر مسعاه الأخلاقى. أصبح هذا جلياً بخاصة فى أسلوب موته. كان قد ذهب شخصياً، إلى كل قاضٍ وحاكم بالمدينة محاولاً إقناعه «ألا يهتم بممتلكاته قبل أن يهتم بأن يصبح هو خيراً وحكيماً بقدر المستطاع؛ ألا يهتم بممتلكات المدينة بأكثر مما يهتم بالمدينة ذاتها، وأن يهتم بالأشياء الأخرى بنفس الأسلوب». بالطبع لم تكن نصيحته لتلقى قبولا من السياسيين. وقبل أن يتجرع شرابه السام، غسل جسده ليوفر على النساء العناء، وشكر سجانَه بدمائه، وأطلق مزحات

خفيفة حول محنته. وبدلاً من الغضب المدمر المبدد، سادته سلام هادئ منفتح متقبّل فيما هو يواجه الموت بهدوء، ونهى أصدقائه عن إعلان الحداد، وتقبّل رفقتهم له بمحبة.

ترك إعدام سقراط أثراً لم يُمحَ على أفلاطون، الذى أحبط لدرجة جعلته ينبذ حلمه فى منصب سياسى لنفسه وسافر إلى شرق المتوسط حيث تعرف على الروحانية الفيثاغورية. لدى عودته إلى أثينا أنشأ مدرسة للفلسفة والرياضيات فى بستان على مشارف أثينا أطلق عليها اسم بطله أكاديمس وصارت تُعرف بالأكاديمية. لم تكن الأكاديمية تماثل قسماً للفلسفة فى الجامعات الغربية الحديثة. كانت جمعية دينية؛ كان الجميع يحضرون التضحية اليومية للآلهة التى كان يؤديها أحد الطلبة الذين لم يأتوا فقط ليستمعوا إلى أفكار أفلاطون بل أيضاً ليتعلموا كيف يسيرون حياتهم.

كان أفلاطون ينظر إلى الفلسفة على أنها تدريبٌ من أجل الموت «وزعم أن تلك كانت أيضاً هى غاية سقراط: «هؤلاء الذين يمارسون الفلسفة بالأسلوب الصحيح يتدربون على الاحتضار ويخشون الموت أقل من أى أحد آخر». فى لحظة الموت، تتحرر الروح من الجسد، من ثم، كان على مريدى أفلاطون أن يعيشوا هذا الانفصال على أساس يومى، بل كل ساعة من ساعات اليوم. ويهتمون بعناية بسلوكهم وكأنما كل لحظة هى آخر لحظات حياتهم. كان عليهم أن يحترزوا دائماً ضد الصغائر والتفاهات وبهذا، يتسامون على شخصياتهم الفردية التى سيخلفونها وراءهم يوماً ما ويسعون بدلاً من ذلك إلى منظور شامل الرؤية يدرك «المقدس والبشرى كلاً واحداً». لا يجوز للفيلسوف أن يكون محباً للمال، جباناً، أو مكابراً متبجحاً، عليه أن يكون موضع ثقة، وعادلاً فى تعاملاته مع الآخرين. والرجل الذى يتصرف باتساق

على أنه ميت بالفعل، لا يجوز له أن ينظر للشئون الدنيوية بجدية مفرطة، بل يكون متماسكا في الشدائد. لابد أن يأكل ويشرب باعتدال، ويغذى، بدلا من ذلك، قدراته العقلانية «بنقاشات وتكهنات جيدة». وإذا وازب الفيلسوف على اتباع هذا النظام بحرص، سيتوقف عن الاستياء من حالته الفانية؛ سيكون من العبث للرجل الذى عاش بهذا الأسلوب أن يقلق حينما يصل الموت فى النهاية. وإذا كان قد حرر روحه بالفعل من متاعب الجسد، يصبح بإمكانه أن «يتركها وحدها، خالصة فى حد ذاتها، ويواصل تحرياتة، التوق إلى شىء لا يعرف كنهه، ويحاول إدراكه. ومثل أتباع فيثاغورث، اعتبر أفلاطون الرياضيات تدريباً روحياً يساعد الفيلسوف على فطام نفسه عن المدركات الحسية، ويصل إلى مستوى من التجريد يمكنه من النظر إلى العالم بأسلوب مختلف. اعتبر أن الهندسة هى مبدأ الكون الخفى. وعلى الرغم من أنه لا توجد فى العالم الواقعى دائرة كاملة أو مثلث كامل، فإن جميع الأشكال المادية منشأة وفقاً لتلك الأشكال المثالية. وحقاً، فإن كل شىء أرضى منمذج وفقاً لنموذج أصلى فى عالم الأفكار الكاملة. حاد أفلاطون عن أفكار سقراط فى نقطة مهمة. اعتقد أننا لا نصل إلى مدرك عن الفضيلة بمراكمه نماذج للسلوك الفاضل فى الحياة اليومية. فمثل كل شىء آخر، رأى الفضيلة حقيقة موضوعية، توجد مستقلة على مستوى أعلى من الحياة المادية.

يعتبر «مبدأ الأشكال والصور» لأفلاطون فكرة غريبة بالنسبة لنا. فنحن ننظر إلى التفكير كشىء نقوم نحن به، من ثم، نفترض، بدهيا، أن أفكارنا من إبداعنا. لكن الناس فى العالم القديم خبروا الأفكار أشياء تحدث لهم. لم تكن المسألة هى معرفتى «أنا» بشىء؛ بدلا من ذلك كان الشىء «المعروف» يجذب الفرد له. وعمليا، فقد كان هذا يعنى أن الناس يقولون «أنا أفكر – لذا فهذا

الذى أفكر فيه كائن». وهكذا، كان لذل سى، يفكر فيه وجود موضوعى فى عالم مثالى. كان مبدأ «الصور» (الكاملة)، فى واقع الأمر، تعبيرا معقلنا عن فلسفة الوجود الدائم القديمة، حيث كان لكل شىء أو تجربة أرضية نظيره / نظيرها على المستوى المقدس. بالنسبة لأفلاطون كانت الصور تتواجد فى عالم منفصل. كانت تتجسد وهى المبهمة اللازمانيّة، وتحل فى أشكال واقعية منقوصة معينة، لأنها ذاتها لا علاقة لها بعملية التغير اللامتناهية. مهمة الفيلسوف أن يصبح على وعى حى بمستوى الحقيقة الأسمى هذا وذلك بتنمية قواه العقلانية ورعايتها.

يبدو أن رؤية أفلاطون للصور المتسامية كانت قد تأثرت بخبرته لطقوس الأسرار، التى كانت، مثل فلسفته، تساعد الناس على الحياة الخلاقة وسط أوضاعهم الفانية. ترك لنا فى كتابه فدروس Phaedros، أحد أكثر الأوصاف اكتمالا للتجربة الإليوسية - رغم أنه لم يشير إليها مباشرة. أوضح أن غالبية الناس غير مستطيعين رؤية الأشكال أو الصور الكاملة تتوهج من خلال نظيراتها الأرضية وذلك لأن «الحواس قاصرة»، لكن فى أثناء طقوس تكريسهم، فإن ممارسى الطقوس السرية كانوا يلمحون جمالها المتوهج وأنهم يقولون:

«مع الكورس الرائع.. أبصرنا تلك الرؤية المباركة المذهلة، وتم اقتيادنا إلى داخل السر الذى بإمكاننا عن حق أن ندعوه الأكثر قدسية من الأشياء جميعها: وكنا نحن الذين احتفينا به كاملين تماما ومحررين من جميع المتاعب التى تنتظرنا فى المستقبل، وحملنا فى حال من النشوة فى الأشياء المقدسة التى كشف عنها لنا والتى كانت كاملة، بسيطة، لا تتزعزع، وباعثة على سعادة لا توصف. كانت تلك هى الرؤية النهائية الجوهرية، رأيناها فى نور

نقى لأننا كنا أنفسنا أنفياً، لم نكن مدفونين فى ذلك الشيء الذى نحمله معنا الآن، والذى نسميه جسداً، موصدين داخله مثل المحارة داخل قوقعتها».

لم يكن من المتطلب من تلاميذ أفلاطون أن «يعتقدوا» فى وجود الصور الكاملة، بل كانوا يتلقون تكريسا طقوسيا يمكنهم من المشاركة فى تلك الرؤيا. لم يفرض أفلاطون أفكاره على تلاميذه، أو يطرحها منهجيا كما يفعل الأكاديميون المحدثون، لكنه كان يقدمها مازحا، ومن خلال إلمحات مضمرة أثناء مجرى الأحاديث التى كان يعبر فيها عن وجهات نظر أخرى. لا نجد فى كتاباته سردا تعريفيًا لـ «مبدأ الصور» مثلا، لأن كل حوار كان يوجه لجمهور مختلف له احتياجاته ومشاكله الخاصة به. لم تكن كتاباته، التى لم تخرج عن كونها وسائل إيضاح تعليمية، بديلا عن زخم الحوارات الشفاهية التى كان لها سمة عاطفية جوهرية فى التجربة الفلسفية، ومثل أى طقس آخر، كان ذلك عملا شاقا إلى أقصى حد يتطلب تكلفة هائلة من الوقت والجهد. ومثل سقراط، أصر أفلاطون على أن الحوار يجب أن يؤدى بأسلوب لطيف متراحم، تتشارك فيه جميع الأطراف فى نفس المشاعر:

«فقط حينما تحتك كل تلك الأشياء، الأسماء، التعريفات، الأحاسيس البصرية والأحاسيس الأخرى، تحتك معا، وتخضع للاختبارات التى يتم فيها تبادل الأسئلة والإجابات، بنية سليمة وبونما أى كراهية، فقط آنذاك، ولدى تمدد القدرة الإنسانية إلى حدودها القصوى، تومض شرارة الفهم والذكاء وتثير موضوع النقاش».

«أفلاطون، الخطاب السابع، فدروس».

لو سار الحوار بأسلوب تنافسى متحد، لن تنجح طقوس التكريس. كان

الوصول إلى حالة من البصيرة المتسامية نتاجا لأسلوب حياة مكرس وأيضا
لجهد ومسعى عقلى. لم تكن «شيئا.. يمكن التعبير عنه بالكلمات مثل فروع
التعليم الأخرى، فقط بعد شراكة طويلة فى حياة واحدة مكرسة لهذا الهدف
فقط، تومض الحقيقة على الروح، مثل توهج أضاعته شعلة واثبة، وبمجرد أن
تولد هناك، تغذى نفسها وترعاها إلى الأبد».

فى مدينته المثالية الفاضلة فى «الجمهورية» وصف أفلاطون عملية التكريس
الفلسفى فى مثاله الأليجورى الشهير الخاص بالكهف. تخيل مجموعة من
الرجال ظلوا مصفدين طوال حياتهم داخل كهف؛ ولأنهم لم يكن بإمكانهم
رؤية ضوء الشمس، كان باستطاعتهم فقط رؤية ظلال الأشياء فى العالم
الخارجى تنعكس على الجدار الصخرى. كانت هذه صورة للحال البشرية غير
المستنيرة. فنحن قد تعودنا على رؤيتنا المنقوصة المشوشة بدرجة أننا، وكحال
السجناء، نظن أن تلك الظلال الزائلة هى الواقع الحقيقى. إذا اصطُحِب
السجناء إلى العالم العلوى، سيصيبهم نوره ووهجه بالارتباك وانبهار
الإبصار وزيفه؛ سيجدون أكثر مما يستطيعون تحمله وسيريدون العودة إلى
وجودهم الشفقى. من ثم، لابد من تعويدهم تدريجيا دخول هذا المشهد
الجديد. بالنسبة لأفلاطون، كان ضوء الشمس هو الخير، أسمى «الأشكال»،
مصدر المعرفة والكينونة. يقع هذا الخير الأعظم خارج نطاق أى شىء يمكن
أن نخبره فى حياتنا العادية. وفى نهاية فترة التدريب، سيصبح باستطاعة
الأرواح المستنيرة أن تنعم بنوره، وسيريدون البقاء لوقت أطول فى العالم
العلوى. لكنهم عليهم واجب العودة إلى الكهف لإنارة رفاقهم حيث يستطيعون
تقييم مشكلات عالمهم الظلى بوضوح أكثر، لكنهم لن يكونوا موضع تقبل أو
تقدير. الأحرى أن رفاقهم سيسخرون منهم، بل من المحتمل لهؤلاء أن ينقلبوا

ضد محرريهم ويقتلهم تماماً، هكذا أضمر أفلاطون، مثلما أعدم الاثينيون سقراط.

وقرب نهاية حياة أفلاطون، وفيما تدهور الوضع السياسى فى أثينا، أصبحت رؤيته أكثر نخبوية وتشدداً. فى آخر أعماله، أى «القوانين» الذى وصف فيه جمهورية طوباوية مثالية أخرى، أدخل آلية شبهية «بأسلوب» محاكم التفتيش لفرض معتقدات دينية أرثوذكسية رأى أن لها الأولوية على السلوك الأخلاقى. قال إن واجب الدولة الأول هو تلقين «الأفكار القويمة عن الآلهة، ثم العيش وفقاً لها إما باستقامة أو بعدم استقامة». كان هذا تطوراً جديداً تماماً، غريباً على الديانات والفلسفة القديمة. رأى أنه لابد من إشراف «مجلس ينشط ليلاً» على أفكار المواطنين الذين كان متطلباً منهم الخضوع لثلاثة بنود إيمانية: أن الآلهة موجودة؛ أنها تهتم بالبشر، أنها لا يمكن التأثير فيها بالأضحيان أو طقوس العبادة. يمنح من يُدان بالإلحاد فترة خمس سنوات للعودة إلى الصواب، لكنه إذا ثابر فى هرطقته يُحكم عليه بالإعدام. أى أن أساليب محاكم التفتيش التى أدانها فلاسفة عصر التنوير الغربيون فى ارتباطها بالديانات المنزلة، كان أول ظهور مبكر لها فى الموروث الإغريقى العقلانى الذى كان موضع الإعجاب العميق من هؤلاء الفلاسفة.

فى أعماله المتأخرة اتخذ فكر أفلاطون الدينى شكلاً ملموساً أكثر، وبذلك مهد الطريق للاهتمام الدينى بالكون الفيزيقي الذى سيصبح سمة لكثير من الفكر الدينى الغربى. ابتدع فى تيموس Timaeus أسطورة خلق جديدة - لم يُقصد بها أن تفهم حرفياً بالطبع - قدم فيها العالم على أنه قد تم تشكيله بواسطة صانع مقدس demiourgos الذى قال إنه خالد وخير، لكنه ليس كلى القوة. لم يكن الرب الأعلى. كان ثمة إله أعلى لا يمكن معرفته، بعيد عنا

بدرجة أن التوصل إليه غير ذى أهمية. علّق أفلاطون على هذا بالقول: «من الصعوبة بمكان العثور على صانع ووالد هذا الكون، وحتى لو نجحتُ فى هذا، سيكون من المستحيل الإعلان عنه للجميع». لم يكن هذا خلقاً من العدم: فقد عمل الحِرْفَى الإله على مادة سابقة الوجود وكان عليه نمذجة خلقه على «الأشكال» الخالدة العلوية. كان فحوى القصة يهدف إلى توضيح أن الكون، وبما أنه مؤسس على غرار الأشكال الخالدة، يمكن فهمه. فالنظام الكونى كيان حى، له عقل منطقى وروح يمكن تبيينهما فى نسبه الرياضية والدوران المنتظم للأجسام السماوية. والنجوم تتشارك فى قداسة «الأشكال» الخالدة الأصلية ومن ثم فهي «آلهة مرئية مستولدة»، أما الأرض، أو جايا Gaia الأسطورية، فهي الإلهة الرئيسية. وكذلك عقل nous كل شخص بشرى، فهو شرارة مقدسة، وإذا تمت رعايته كما يجب، فبإمكانه «الارتقاء بنا عالياً بعيداً عن الأرض وباتجاه ما يماثلنا فى السماء». ساعد أفلاطون على وضع أسس العقيدة الغربية المهمة القائلة بأن البشر يعيشون فى عالم عقلانى تماماً، وأن التفحص العلمى للنظام الكونى هو مبحث روحانى.

أتى أرسطو (٣٨٤-٣٢٢ ق م)، تلميذ أفلاطون العبقري، بالعقلانية الفلسفية إلى أرض الواقع. كان بيلوجياً أكثر منه رياضياً، ومن ثم، أثارت عملية التحلل والنمو، التى كانت قد أقلقت أفلاطون، فضوله، ورأى فيها مفتاح فهم الحياة. قضى أرسطو عدة سنوات فى آسيا الصغرى، قام فيها بتشريح الحيوانات والنباتات ودوّن ملاحظاته تفصيلاً. لم يثر كهف أفلاطون اهتمامه، لكنه وجد الخطة الأسرة التى كان أستاذه قد رآها فى كل ما حوله فى العالم الفيزيقي، وجد فيها جمالاً وحازت على عميق اهتمامه. لم يكن «الشكل» الأفلاطونى بالنسبة لأرسطو، نموذجاً أصلياً خالداً بل بنية متعضونة متأصلة

تحدد نمو كل مادة مفردة ويطورها. كانت فكرة الغائية telos تهيمن على العلم الأرسطي: مثل أى أثر يصنعه البشر، فإن كل شىء فى النظام الكونى موجه نحو «نهاية» معينة، وله هدف محدد، «علة نهائية». مثلاً، فإن جوزة البلوط مصممة بحيث تصبح شجرة بلوط، ومن ثم، فإن كيانها برمتها مكرس لإنجاز تلك الإمكانية. لذا يجب الاحتفاء بالتغير لأنه يمثل دينامية، وجهداً كونياً شمولياً للتحقق.

نجد أن كتابات أرسطو كثيراً ما يشوبها عدم الاتساق والتناقض، لكن هدفه لم يكن الإتيان بنظام فلسفى مترابط منطقياً، الأخرى أنه هدف، إلى وضع أسلوب علمى للتقصى. كانت كتاباته مجرد مذكرات للمحاضرات لم يُقصد بها أن تكون تعريفية بل إنها كانت تُفصّل وفقاً لاحتياجات مجموعات معينة من الطلبة بعضهم أكثر تقدماً من الآخرين وبحاجة إلى مادة مختلفة. فى العالم الإغريقى لم تكن الدوغما (عملية التعليم) تصب فى قوالب حجرية بمجرد كتابتها، لكنها كانت، تتنوع وفقاً لفهم وخبرة من توجه إليهم. ومثل أفلاطون، لم يكن أرسطو معنياً، بشكل أساسى، بنقل المعلومات؛ بل بتعزيز أسلوب حياة فلسفى، لم تكن أبحاثه العلمية غاية فى حد ذاتها، بل أسلوباً يعيش «حياة تأملية» تُعرّف البشر بالسعادة العظمى. اعتقد أرسطو أن ما يميز الرجال - لم يكن لديه متسع من الوقت للإناث- عن الحيوانات الأخرى هى قدرتهم على التفكير العقلانى. كانت هذه هى «صورتهم المثالية» الغاية التى صُمِّموا من أجلها، من ثم، ولكى يصلوا إلى حالة «كينونة خيرة» eu-daimonia، عليهم السعى كى يفكروا بوضوح، ويُجروا الحسابات، ويدرسوا، ويحاولوا فهم الأشياء. سيؤثر هذا أيضاً فى صحة الرجل الأخلاقية، لأن خاصيات الشجاعة والكرم وغيرها، يجب إخضاعها لتنظيم

العقل. كتب فى إحدى أطروحاته المتأخرة يقول «الحياة وفقا للعقل هى الأفضل والأكثر إمتاعا لأن العقل، وأكثر من أى شىء آخر، هو الإنسان».

ومثل أفلاطون، اعتقد أرسطو أن الذكاء البشرى مقدس خالد. فهو الرابطة بين البشر والآلهة، كما أنه يمدّهم بالقدرة على إدراك الحقيقة النهائية الجوهرية. وبالتقابل مع المتع الحسية أو الأنشطة العملية المحضة، فإن متع «تأمل الحقيقة كهدف فى حد ذاته theoria» لا تتعاضد أو تتلاشى، لكنها بهجة مستمرة، تمنح المفكر ذلك الاكتفاء الذاتى الذى هو أسمى مراتب الحياة. من ثم، أصر أرسطو «أن علينا، بقدر استطاعتنا، أن نجهد كل عصب من أعصابنا كي نعيش وفقا لأفضل شىء فينا»، رأى أن تأمل الحقيقة theoria نشاط مقدس، من ثم، باستطاعة الرجل أن يمارسه فقط «بقدر حضور شىء مقدس داخله». كانت أبحاثه البيولوجية تدريبات روحانية، اعتقد أن: الأشخاص الذين لديهم «ميل فلسفية» وباستطاعتهم «استقصاء حلقات السببية» سيجدون أن ذلك يأتيهم بـ «متعة هائلة» لأن العلماء، بممارستهم قدراتهم العقلية يشاركون فى حياة الرب الخفية.

اعتقد أرسطو أن الكون خالد من ثم، لم يكن إلهه هو الخالق، أو العلة الأولى للكون، بل «المحرك الذى لا يتحرك» الذى أطلق حركة النظام الكونى. كان لعلم الكون الأرسطى أن يحدد أفكار الغرب عن الكون حتى القرن السادس عشر: الأرض مركز النظام الكونى، وتدور الأجسام السماوية حولها، كل فى قبة السماوية. لكن ما الذى أطلق حركة النجوم والكواكب فى دوراتها التى لا تتغير؟ لاحظ أرسطو أن حركة الشىء الأرضى يدفعها دائما شىء خارجه. لكن لابد أن تكون القوة الدافعة المسؤولة عن الحركة السماوية، غير متحركة، بما أن العقل يقتضى أن سلسلة السبب والنتيجة لا بد وأن يكون

لها نقطة بداية. يمكن للحركة في المملكة الحيوانية أن تشعلها الرغبة. يطارد الأسد الجائع الحمل لأنه يريد أن يأكل. من ثم، من المحتمل أن التوق هو الذى أطلق حركة النجوم التى هى ذاتها على قدر من الكمال يجعلها تتوق لما هو أعظم كمالاتها، دافعها هو الحب العقلى للإله المكتفى بذاته تماما والمستغرق فى النشاط الأعظم أى «التفكير فى التفكير noesis noeses» أو تأمل ذاته الذى لا يتوقف.

رأى أرسطو أن الثيولوجيا theologia، أو «الخطاب حول الله» هو الفلسفة الأولى لأنه كان يدور حول أسلوب الكينونة الأسمى. لكن إله أرسطو كان لا شخصياً تماماً ولم يكن له أية سمة من سمات يهوه أو آلهة أوليمب. لم يكن لهذا الإله أن يجذب القوم العاديين. بيد أن أرسطو كان مقتنعا أن الفيلسوف الذى يستخدم قدراته على التفكير العقلانى لأقصى درجة سيتمكن من أن يخبر هذا الإله القصصى. اعتقد أرسطو، مثل غيره من الإغريق، أننا حينما نفكر فى شيء ما، فإن موضوع تفكيرنا هو الذى ينشط عقلنا، ومن ثم، فمن المنطقى أن الفيلسوف حينما ينشغل بتأمل الله، فإنه يشارك فى طبيعة موضوع التفكير».

«.. الفكر وموضوع الفكر شيء واحد: إن فعل التأمل (theoria) هو الأكثر إمتاعاً والأفضل. من ثم فإذا كان الله دائماً فى هذه الحالة الخيرة التى نختبرها أحياناً، فهذا يستدعى منا الدهشة والإعجاب، والحال الأفضل يستدعى منا ما هو أكثر. والله فى حال أفضل. والحياة أيضاً تنتمى لله، لواقع الفكر ذاته، والله هو ذلك الواقع، وواقع الله المعتمد على ذاته هى حياة خير كلى خالد. لذلك نقول إن الله كينونة حى، خالد، خير للدرجة القصوى، وهكذا فإن الحياة والأمد المستمر الأزلى كلها تنتمى إلى الله؛ لأن هذا هو الله». (أرسطو، الميتافيزيقا).

وبمطلع القرن الثالث قبل الميلاد كانت قد ظهرت ست مدارس فلسفية رئيسية: الأفلاطونية: الأرسطية، الشكوكية (نقول إن المعرفة الحقيقية غير محققة أو مؤكدة)، الكلبية cynicism (ترى أن غاية الحياة هي السعادة التي لا تتحقق لنا إلا بأن نحيا على وفاق مع الطبيعة، حياة مكتفية بذاتها وهي قوام الفضيلة)؛ والإبيقورية (مذهب اللذة والتحرر من الألم) والرواقية (الزهد والتسك). كانت كلها ترى النظرية ثانوية مقارنة بالممارسة، وتتوقف عليها، وكانت جميعها تنظر إلى الفلسفة «كمهج حياة تحويلي لا نظام نظري محض». طورت كل منها فلسفتها المدرسية الخاصة وأنشأت بُنى ضخمة من التعليقات المكتوبة على تعاليم الحكماء، لكن تلك الكتابات كانت ثانوية بالنسبة للنقل الشفاهي للموروث. حينما كان أحد الفلاسفة يُفسر أحد المرجعيات مثل أفلاطون أو أرسطو، كان يهدف بشكل أساسي إلى تشكيل روحانية تلاميذه. من ثم، كان يشعر بحرية القيام بتأويل جديد تماما للنصوص القديمة إذا كان هذا يرضى احتياجات مجموعة بعينها. كان المهم هو مكانة النصوص القديمة، لا مقصد كاتبها الأصلي. واستمر هذا النهج متبعا في الفكر الغربي حتى بداية الفترة الحديثة.

كان العصر الهلنستي الذي تلى إنشاء إمبراطورية الإسكندر الأكبر (٣٥٦ - ٣٢٣ ق م) وتحللها فيما بعد كان فترة اضطرابات سياسية واجتماعية. من ثم، اهتمت الفلسفة الهلنستية بشكل أساسي بتنمية السلام الداخلي. مثلا، أسس إبيقوروس (٣٤١ - ٢٧٠) جماعة خارج أثينا بالقرب من أكاديمية أفلاطون، حيث كان أتباعه يحيون حياة مقتصدة منعزلة كي يتجنبوا الاضطراب النفسي والعقلي. وفي نفس الوقت، دعا زينون Zeno (٣٤٢ - ٢٧٠) الذي كان يحاضر في رواق (Stoa) في ساحة أثينا، دعا إلى

فلسفة «التحرر من الألم antarakia» كان الرواقيون ياملون فى الوصول إلى حالة من الصفاء الكلى من خلال التأمل وأسلوب حياة معتدل خاضع للنظام وتهذيب النفس.

ومثل أفلاطون وأرسطو، نظر الأبيقوريون والرواقيون إلى العلم على أنه مبحث روحانى بشكل أساسى. كتب إبيقوروس إلى صديق له يقول «لا يجوز لنا أن نفترض أن ثمة هدفاً تخدمه معرفة الظواهر السماوية سوى التحرر من الألم antarakia والثقة الراسخة، تماماً مثل مجالات الدراسة الأخرى». اكتشف الأبيقوريون أنهم حينما يتأملون النظام الكونى الذى وصفه أصحاب مذهب «الذرة» ليوسيبوس وديموقريطوس، كانوا يشعرون بالتحرر من القلق غير الضرورى. ولأن الآلهة ذاتها كانت نتاج تمازجات ذرات تحدث بالمصادفة، فبغير إمكانها التأثير فى أقدارنا، ولذا فإن الخوف منها لا داعى له. حينما كانوا يتأملون الفضاء الخالى الشاسع بجزيئاته التى تدور فى دوامات، كانوا يشعرون أنه قد وصلوا إلى منظور يماثل منظور الآلهة. أبلغ متروودوروس، أحد أتباع إبيقوروس، تلاميذه: «قد تكون حياتكم على الأرض قصيرة؛ لكنكم، على الرغم من ذلك، ومن خلال التمعن فى الطبيعة، قد ارتقيتم إلى لانهائية المكان والزمان، وشهدتم كل الماضى والمستقبل». أيضاً، اكتشف الرواقيون بدورهم أن تأمل ضخامة الكون يكشف عدم الأهمية التامة للشئون الإنسانية ومنحهم هذا منظورا أكثر حكمة. قالوا بأن الواقع كله يبعث فيه الحياة نَفْسُ نارى بخارى أسماه زينون «العقل Reason» «الروح Pneu-ma» والله. رأوا أن على الفيلسوف، وبدلاً من أن يلعن قدره، أن يوائم حياته لتلك «الروح» ويسلم كيانه كله لمسيرة العالم التى لا تلين أو تتغير. ومن ثم، يصبح هو نفسه تجسيدا للعقل.

من المحتمل أن الفلاسفة كانوا ناقدين للدين الشعبي، بيد أن أسلوب حياتهم اقتضى «فعل إيمان» Pistis كان لابد له أن يتجدد كل يوم. لم يكن هذا يعنى بالطبع أنه كان عليهم أن «يعتقدوا» اعتقاداً أعمى فى تعاليم مدارسهم التى لم تكن حقيقتها تنجلى سوى فى سياق ممارساتها الروحية والأخلاقية. كان فعل الإيمان «Pistis» يعنى «الثقة» و«الولاء» و«الانخراط» و«الالتزام». كان الفيلسوف، وضد جميع البراهين النقيضة المحبطة، يثق أن النظام الكونى عقلانى بالفعل، وكان ينخرط فى التدريبات القاسية التى نص عليها الحكماء، ويلتزم يومياً بالجهد البطولى الذى تتطلبه الحياة الفلسفية الحقة على أمل أن يصل يوماً إلى التحرر من الألم والاستنارة العقلية.

لم تكن عقلانية الإغريق القدماء تتناقض مع الدين، كانت هى نفسها موروثاً إيمانياً طور نسخته المميزة من المبادئ التى أرشدت غالبية الموروثات الدينية. كانت الفلسفة توقاً للحكمة المتسامية؛ كانت تكن احتراماً صحياً لحدود «العقلانية» وقصورها واعتقدت أن الحكمة العليا متجذرة فى حالة من «عدم معرفة ما لا سبيل إلى معرفته». كانت استبصاراتها نتيجة ممارسات تأملية عملية وأسلوب حياة خاضع للنظام. فى تعاملهم مع الآخرين، طور الإغريق شكلهم الخاص من «تفريغ النفس Kenosis» أى تقويض النزعات الذاتية، وممارسة التواضع، ونظروا إلى الوصول إلى الاستنارة على أنه نشاط جمعى مشترك لابد أن تواكبه الرحمة، واللفظ، وأخذ الآخرين فى الاعتبار.

ثمة فرق شاسع بين إله أرسطو ويهوه، لكن، وعلى الرغم من عدااء اليهود للثقافة الهلنستية التى كانت قد بدأت تتسرب إلى الشرق الأدنى، فقد ألهمت الأفكار الإغريقية بعضهم، واستخدموها لتساعدهم على الرقى بفهمهم لله. فى القرن الثالث قبل الميلاد شخصن كاتب يهودى «حكمة الله» التى أتت بالعالم

إلى الحياة. تخيلها إلى جانب الله مثل «صانع» أفلاطون الحرفى الذى شكل العالم: «كنت عنده صانعا، وكنت كل يوم لذته فرحة دائماً قدامه، فرحة فى مسكونة أرضى ولذاتى مع بنى آدم» (أمثال ٨: ٣٠ - ٣١). كانت متطابقة مع الكلمة التى نطق بها الله لدى الخلق، ومع «الروح» التى هامت فوق المحيط البدئى. لم تكن «الكلمة» «الحكمة» «الروح» آلهة منفصلة، بل أوجها للإله، القدسى الذى يفوق الوصف، أوجهاً بإمكان عقولنا الضعيفة أن نتعرف عليها - لا تختلف كثيراً عن «البهاء Kavod» الذى وصفه الأنبياء. وفيما بعد، وبنفس الأسلوب تقريبا، رأى كاتب يهودى كان يعيش فى مدينة الإسكندرية الهلنستية بمصر فى القرن الأول قبل الميلاد الحكمة sophia هى الإدراك البشرى لله، فكرة فى عقولنا لا تتعدى كونها ظلا باهتا للحقيقة المتسامية كلية الوجود التى ستظل تستعصى على فهمنا لها: «روح قدرة الله وشذاها.. انعكاس للنور الخالد، المرآة الصافية لقدرة الله النشطة. صورة لخيره وكرمه».

كان اليهود يتدربون فى الإسكندرية مع اليونانيين بالچيمنازيوم ويشاركون فى التدريبات الروحية والفكرية التى دائماً ما رافقت التدريبات الرياضية. أتى فيلو Philo (٤٥ ق م) وهو يهودى أفلاطونى بتمييزه على قدر هائل من الأهمية والتأثير بين طبيعة الله الجوهرية ousia وبين «قواه dunamis» أو طاقاته. ليس بإمكاننا أبدا معرفة طبيعة الله الجوهرية، لكن الله، ومن أجل أن كيف طبيعته المتعالية التى تفوق أى وصف لأفهامنا المحدودة، تواصل معنا من خلال أنشطته فى العالم. ليست تلك هى صورة الله ذاته، لكنها الحقائق الأسمى التى بإمكان العقل البشرى إدراكها والتى مكنتنا من أن نبصر ومضة من الحقيقة المتسامية المتعالية بدرجة تفوق أى شئ باستطاعتنا

تصوره. استخدم فيلو أيضا القصص الرمزية للإيمان البروتستانتي بنفس الأسلوب الذي كان به الفلاسفة الإغريق يحولون ملحمني هومر إلى قصص رمزية لجعلها تتوافق مع المثل الفلسفي ولتقريبها من مدارك الجمهور. اقترح فيلو أن خطة الله الرئيسية للخلق (حكيمته) تناظر عالم «الأشكال» الكاملة التي تجسدت في العالم الفيزيقي.

بيد أن فيلو لم يكن نمطيا. كانت يهودية التيار الرئيسي ما زالت ديانة معبد، تهيمن عليها طقوس الأضحيات، والشعائر المعقدة، وأعياد المعبد الكبيرة التي قصد بها تعريف المشاركين اليهود بالحضور المقدس. لكن في عام ٧٠ ق م، أجبرت كارثة سياسية اليهود على السعى وراء بؤرة دينية أخرى. ظهرت حركتان يهوديتان جديدتان، وكانت كلتاهما متأثرتين، كل بأسلوبها، بالمعتقدات الإغريقية، وكان ينظر إليهما بصفتهم «مدرستين فلسفيتين»، كما أنهما طورتا تعاليمهما وفقا لنموذج «البريكولاج-bricolage» الذي كانت تتبعه الأكاديميات الإغريقية، والذي كان عبارة عن تأويل النصوص القديمة تأويلات جديدة تناسب احتياجات العصر ومتطلبات مجموعات الطلبة المختلفة. كان يتم اللجوء إلى هذا الأسلوب في العصور ما قبل الحديثة بسبب ندرة المادة المكتوبة وكان أسلوبا معترفا به للدفع قدما بالموروثات القديمة. لم يقتصر استخدام هذا الأسلوب على مدرسي الديانات، بل استخدمه أيضا الفلاسفة الهلنستيون.

الإيمان

في مطلع عام ٧٠م حاصرت الجيوش الرومانية القدس. كانت مملكة يهودا قد ظلت مُستسلمة تحت الاحتلال الروماني، ثم فجأة تفجر الاستياء المكبوح في ثورة عارمة عام ٦٦م. لم يكن القادة اليهود يحظون بإجماع إذ إن كثيرا من اليهود اعتقدوا أن من الحماسة مواجهة قوة روما. لكن مجموعة راديكالية من «الزيلوت» المتحمسين المتعصبين تغلبت على المعتدلين نظرا لاقتناعهم أن روما كانت في حالة تدهور وأنه كانت ثمة فرصة جيدة لنجاح اليهود. كان القائد الروماني اللامع فسبسيان قد تمكن من هجيا، وطوال سنوات ثلاث، من هزيمة جيوب المقاومة في الجليل بشمال فلسطين حتى عام ٧٠م حينما أصبح إمبراطورا وعاد إلى روما، وترك لابنه تيطس مهمة محاربة اليهود.

وبحلول شهر مايو، كان تيطس قد اخترق الجدار الشمالي للقدس، وعلى الرغم من ذلك، لم يستسلم اليهود. وحينما شق جنود جيش تيطس طريقهم إلى الساحات الداخلية للمعبد المهيّب الذي كان هيرود قد شيده (حوالي ٧٣ أو ٧٤ ق م) وجدوا ستة آلاف من الزيلوت على استعداد للقتال حتى الموت دفاعاً عن معبدهم. قاتلوا بشجاعة كبيرة، وحينما اشتعلت النيران في المعبد، صدرت عنهم صيحات رعب رهيبة. دفع بعضهم بأنفسهم على سيوف الرومان، فيما ألقى البعض بأنفسهم في النيران.

وحيثما دُمِّرَ المعبد، استسلموا لدرجة أنهم لم يَأْبَهُوا بالدفاع عن باقى المدينة من القلاع الأخرى الغربية أو بمحاولة استعادتها. وقف معظم الناجين بلا حراك، وهم يشاهدون عاجزين جنود تيطوس يهدمون ما تبقى من المباني. كان اليهود قد فقدوا معبدهم قبل ذلك، لكن هذه المرة، لم تقم له قائمة مرة أخرى.

كان قد حدث أثناء السنوات المؤدية للحرب أن ظهرت توجهات دينية متنوعة تبنتها طوائف عديدة اعتقد كل منها أنه الصوت الحق لليهودية. كُتِبَتْ كتبٌ مقدسة جديدة. وعلى الرغم من جهود عزرا والإصلاحيين، فلم تكن قد تبلورت بعد أرثوذكسية (معتقدات موحدة) يهودية، حتى أن بعض الطوائف تحدثت عن إلغاء تنزيل سيناء أى التوراة والبدء من جديد. لكن الجميع كان متفقا على

الأهمية القصوى للهيكل. كان البعض قد انتقد القائمين على مؤسسة المعبد، لكنهم شعروا أن الاحتلال الروماني كان السبب في فسادهم. تباعد نساك قمران وفرقة الإسينيين عن الطوائف الأخرى، لكنهم تطلّعوا إلى معبد جديد يبينه الرب بعد أن يهزم الأشرار. وإلى أن يحدث هذا، تصبح مجموعاتهم ضريحا رمزيا ويلتزم أعضاؤها بقوانين الطهارة. كان الفريسيون (تعنى بالعبرية «المنعزلون») يلتزمون بقوانين الطهارة ويؤدون شعائر المعبد في بيوتهم أيضا، كانت روحانيتهم تتمحور حول معبد تخيلي افتراضي، وكانوا يحاولون تسيير حياتهم كلها وكأنما هم يقفون، حرفياً، أمام الشكينة -shek hinah أو الحضور الإلهي في قدس الأقداس. كان للمسيحيين، الذين اعتقدوا أن عيسى الناصري هو المسيح، تحفظات على المعبد، لكنهم رغم ذلك

كانوا يشاركون اليهود فى الطقوس. وعلى الرغم من أن الرومان صلبوا عيسى حوالى عام ٣٠م، إلا أن حواريه اعتقدوا أنه قام من قبره وسيعود فى كامل مجده ليقم مملكة الرب. وحتى حدوث ذلك، عاشت القيادات المسيحية بالقدس متوقعين قدومه، ومارسوا عبادتهم بانتظام بالمعبد كجماعة دينية.

أحدث تدمير المعبد صدمة فى جميع أنحاء العالم اليهودى. بقيت طائفتان فقط من تلك التى كانت قد تنامت أثناء زمن المعبد الثانى بعد تلك الكارثة. كان الحاخام يوهانان بن زاكاي، قائد الفريسيين قد تمكن، قرب نهاية الحصار، من أن يجعل أشخاصاً يهربونه خارج المدينة فى نعش وذلك كي يتجنب الزيولوتيين لدى البوابات. وبمجرد أن غادر المدينة وجد طريقه إلى معسكر الرومان وطلب إذن الإمبراطور كي يستوطن ومعه مجموعة من الباحثين فى بلدة يفنة yavneh جنوبى القدس. وبعد سقوط المدينة، تجمع فريق من الكتبة والكهنة والفريسيين هناك تحت قيادة يوهانان وتلميذه اليعزر ويشوع، وبدأوا المهمة البطولية لتحويل اليهودية من عقيدة تتمحور حول المعبد إلى ديانة تركز على كتاب مقدس كى تحل التوراة محل قدس الأقداس ودراسة الإنجيل محل الأضحيات الحيوانية. لكن الفريسيين فى السنوات الأولى التالية للكارثة وجدوا صعوبة فى تقبل أن المعبد قد اختفى إلى الأبد وبدأوا فى جمع كل التقاليد القديمة والحفاظ عليها كي يكونوا مستعدين للمعبد الجديد واستئناف الشعائر هناك.

كان الحاخام يوهانان وزملاؤه ينتمون إلى فرع من حركة الفريسيين أكثر مرونة. كان أساتذته قد تتلمذوا على يد هيلل Hillel (حوالى ٨٠ ق م إلى ٣ م) الذى كان قد أكد على أهمية روح القانون الموسوى لا حرفيته. قيل فى قصة تلمودية شهيرة، إن هيلل صاغ نسخة يهودية من قاعدة كونفوشيوس

الذهبية. حينما وعدَ رجلٌ وثنى هيلل أن يعتنق اليهودية إذا استطاع هيلل أن يعلمه التوراة كلها وهو يقف على ساق واحدة أجابه هيلل «لا تفعل بالآخرين ما تكره أن يفعله بك. هذه هي كل التوراة، والبقية مجرد تعليقات وتفسيرات. اذهب وادرسها». كان هذا تأويلاً جريئاً مُستفزاً. لم يذكر هيلل أيّاً من التعليمات التي كانت تعتبر مركزية للديانة اليهودية – وحدة الرب، خلق العالم، الخروج، سيناء، وصايا التوراة الستمائة وثلاث عشرة، أو أرض الميعاد. رأى أن جوهر التعاليم اليهودية هو الرفض المنظم الإرادى لإنزال الألم بالآخرين، أما ما عدا ذلك فهو مجرد تفسيرات.

كان الحاخام يوهانان قد استوعب هذا الدرس. وحينما كان الحاخام يشوع، بعيد تدمير القدس، يسير هو ورفاقه ويشاهدون مبانى المعبد المحطمة، ولا يستطيعون احتواء عويلهم وبكائهم، كان الحاخام يوهانان يطلب بهدوء ألا يحزنوا لأن لديهم ما يعوضهم عن المعبد ألا وهو أفعال المحبة حيث يقول الرب «أرغب فى الحب لا فى الأضحيات». سيحل الحنان محل طقوس المعبد، ويكون التراحم، الذى هو أحد الأعمدة التى يقوم عليها العالم، هو مهمة الكهنة الجديدة أيضاً، قال إن التراحم هو مفتاح تأويل الكتاب المقدس، وكما كان هيلل قد بيّن، فإن بقية محتوى التوراة هو مجرد تعليقات – هوامش – على القاعدة الذهبية. كان لدى الباحثين سلطة كشف جوهر التراحم الذى يكمن فى عمق التشريعات والقصص الإنجيلية – حتى لو كان هذا يعنى لى معنى النص الأصلي. وبهذه الروح، أصر الحاخام أكيفا، خليفة يوهانان على أن المبدأ الأساسى للتوراة هو «أحب جارك كما تحب نفسك». لكن أحد الحاخامات لم يوافق على هذا وفضل الجملة البسيطة التالية مبدأ أساسياً لها «هذا كتاب كل نسل آدم» لأنها تبين وحدة الجنس البشرى بأكمله.

بلغ دين إسرائيل، مع اليهودية الحاخامية، سن الرشد، بتطويره نفس المبادئ التراحمية مثل الموروثات الشرقية الأخرى. اعتبر الحاخامات أن كراهية أى إنسانٍ صُنِعَ فى صورة الله ترقى إلى مرتبة الإلحاد، من ثم، رأوا أن القتل ليس مجرد جريمة ضد الإنسانية بل كفرا بالله: لأن الكتاب المقدس يعلمنا أن من يريق دمًا بشرياً يقلص حجم الصورة المقدسة. لقد خلق الله فردا واحدا فى البداية ليعلمنا أن قتل نفس واحدة يعادل إبادة العالم بأكمله، وبالعكس، فإن إنقاذها يخلص الإنسانية جمعاء. إن إذلال أى شخص حتى ولو كان عبداً أو من الأغيار هو طمسٌ كافر لصورة الله وإنكار لوجوده. رأوا أن أى تأويل للكتاب المقدس ينتج عنه الكراهية أو احتقار الآخرين، أمر غير مشروع على حين أن التأويل الجيد هو ذلك الذى يبذر المحبة ويبدد الفرقة والنزاعات. أوضح الحاخام مائير أن من يدرس الكتاب المقدس كما يجب يمتلئ حباً، يحب الحضور المقدس Shekhinah، وكل المخلوقات، ويدخل السرور على الحضور المقدس وعلى كل المخلوقات.

استمر الحاخامات فى استخدام تعبيرات مثل «البهاء Kadov» و«الحضور المقدس Shekhinah» و«الروح ruach» كى يميزوا بين خبرتهم الأرضية بالله، المحدودة بطبيعتها وبين الحقيقة التى لا يمكن التعبير عنها. جعلت تدريباتهم الروحية المقدس واقعا نابضا حاضرا. كان تأثير التأويل عليهم مثل تأثير اليوجا على البوديين والهندوس، لم تكن الحقيقة التى سعوا إليها مجردة أو نظرية، بل تُستمدّ من ممارسة التدريبات الروحية. كانوا، لكى ينقلوا أنفسهم إلى حالة وعى مختلفة، يصومون قبل أن يقرّبوا النص المقدس، ويضعون رءوسهم بين ركبهم ويسبحون الله همساً. وجدوا أنهم حينما كان اثنان أو ثلاثة منهم يدرسون التوراة معاً، يغمرهم حس بوجود الحضور

الإلهي بينهم. وذات يوم، وفيما كان الحاخام يوهانان يدرس التوراة مع تلاميذه، بدت الروح القدس وأنها قد هبطت عليهم فى هيئة نار أو ريح مندفعة. وفى مناسبة أخرى، سمع الحاخام أكيفا أن تلميذه بن عازاى كان يشرح التوراة وكانت هالة من النار الوامضة تحيط به. أسرع لتحرى الأمر متسائلا عما إن كان بن عازاى يحاول هروبا روحياً خطيراً إلى عرش الله؟ أجابه بن عازاى بالنفى وقال له: «إننى فقط كنت أربط كلمات التوراة ببعضها، ثم بكلمات الأنبياء وكلمات الأنبياء بالكتابات، وابتهجتُ الكلمات مثما كان حالها حينما نُزلتْ على جبل سيناء، وغدت حلوة كما كانت لدى أول نطق بها». وكما كان عزرا قد بين منذ وقت طويل، فالكتاب المقدس ليس كتابا مغلقا، والتنازل ليس واقعة تاريخية بعيدة. كان يتجدد كل مرة يواجه فيها اليهودى النص، ويفتح نفسه عليه، ويُطبقه على وضعه الخاص. أسمى الحاخامات الكتاب المقدس (التوراة) «المِقرأ miqra». لأنها كانت دعوة للفعل. لم يكن التأويل يعتبر مكتملا حتى يجد المؤوّل حكما عملياً جديدا يستجيب لاحتياجات المجموعة الملحة.

على أى شخص يتخيل أن الدين المنزل يقتضى التمسك الجبان بحقيقة ثابتة بدهية لا يمكن تغييرها عليه بقراءة الحاخامات. كان «التأويل أو التفحص midrash» (كلمة عبرية مشتقة من darash يدرس، يبحث، أو يتقصى) يقتضى منه التقصى والسعى إلى بصيرة جديدة. لم يستخدم الحاخامات التوراة القديمة للتوقع فى الماضى، بل كى تدفعهم إلى مجالات عدم اليقين فى عالم ما بعد المعبد. ومثل الفلاسفة الهلنستيين، بدأ اليهود فى تشييد «بريكولاچ brico lage» (انظر شرح التعبير سابقا) فكرى بإعادة تأويل إبداعية للنصوص القديمة الموثوقة من أجل الدفع بالموروثات قدما.

لكنهم كانوا بالفعل قد تحركوا تلقائياً باتجاه بعض المبادئ العظيمة التي ألهمت الموروثات الكبرى لتجد معنى وسط مأسى الحياة. أكدوا هم أيضاً على مركزية التراحم وكانوا يعملون على تطوير روحانية باطنية.

لكن أثناء فترة المعبد الثانى كان التأويل مسعى للأقلية. كان أمام الحاخامات عشرون عاما كى يحدثوا أثرا فى الجالية اليهودية الأوسع. لم يكن من السهل جعل دراسة النصوص ذات جاذبية للجماهير. كيف كان لها أن تنافس طقوس المعبد الدرامية؟! لكن فى نهاية الثمانينيات والتسعينيات، وكما سنرى لاحقا فى هذا الفصل، أتى جهد الحاخامات الشاق بثماره، بيد أنه، فى السنوات الأولى بعد الكارثة، بدأت عبادة يهودية جديدة تحزن تقدما أكثر.

نظم المسيحيون أنفسهم بخطى أسرع. تمت كتابة الأناجيل الكنسية الأربعة الأولى إما قبيل تدمير المعبد أو بعده مباشرة. لا نعرف سوى أقل القليل عن الشخصية التاريخية لعيسى لأن جميع معلوماتنا مصدرها نصوص العهد الجديد التى لم تكن تهتم بدقة الوقائع كأولوية. يبدو أنه كان معالجاً كاريزميا يشفى المرضى وداعية إلى «اللاعنف ahimsa» أبلغ أتباعه أن يحبوا أعداءهم. ومثل غيره من أنبياء عصره، بشر بوصول مملكة الرب الوشيك، ونظام عالمى جديد، يتدنى فيه شأن الأقوياء ويرتفع شأن المتواضعين والفقراء، ويُبْعَثُ الأموات الأتقياء من قبورهم، ويعبُدُ العالم أجمعه إله إسرائيل.

لا يبدو وأن عيسى كان قد جذب أتباعا كثيرين أثناء حياته. لكن هذا الوضع تغير فى حوالى عام ٣٠ م حينما ولأسباب ليست واضحة تماما – صلبه الرومان. أبصر حواريوه رؤى أقنعتهم أن الله قد بعثه من الموت تمهيدا لنهاية الزمان؛ كان هو المسيح، الذى سرعان ما سيعود فى بهائه ومجده

لإقامة مملكة الرب. أعد المسيحيون الأوائل أنفسهم لهذا الحدث الجلل بأن عاشوا حياة يهودية مكرسة، تشاركوا فى جميع ممتلكاتهم وأعطوا الفقراء بسخاء. لم يكن لديهم نية إنشاء دين جديد، لكنهم التزموا بتعاليم التوراة، وتعبدوا بالمعبد، وحافظوا على أحكام الطعام. ومثل الفريسيين، اعتبروا «القاعدة الذهبية» مركزية فى الديانة اليهودية. استمروا فى التفكير بالرب بالأسلوب اليهودى التقليدى، ومثل الحاخامات، خبروا الروح القدس أى حلول الجوهر الإلهى، كقوة ملموسة غالبية صاعقة. حمل المبشرون المسيحيون «البشارة» إلى مناطق هامشية مثل السامرة وغزة، وأيضاً أقاموا الإبراشيات فى الشتات، كى يضمنوا أن يكون اليهود جميعهم، حتى المذنبون، مُعَدِّين لمقدم مملكة الرب. أيضاً، اتخذوا خطوة غير معهودة تماماً بأن سمحوا للأغيار بالدخول إلى جماعتهم. كان بعض الأنبياء قد تنبؤوا أن الأمم الأجنبية ستشارك انتصار إسرائيل، وسيتصلون، طوعاً، من أصنامهم. وحينما اكتشف المسيحيون أنهم كانوا يجتذبون أتباعاً من الأغيار، كثير منهم كانوا متعاطفين بالفعل مع اليهودية، تأكد اعتقادهم بأن النظام القديم كان فى طريقه إلى الزوال.

كان بولس أحد أكثر معتقى هذا الرأى تأثيراً. كان يهودياً متحدثاً باليونانية من طرسوس. انضم إلى الجماعة المسيحية بعد حوالى ثلاث سنوات من وفاة المسيح. تعتبر خطابات بولس والتى كتبت فى الخمسينيات والستينيات، من أولى الكتابات المسيحية الموجودة لدينا، وتوضح أن المسيحيين كانوا قد بدأوا يقومون بتأويل جذرى إبداعى للتوراة ولأسفار الأنبياء كى يبرهنوا على أن المسيح هو ذروة التاريخ اليهودى. كان بولس مقتنعاً أن أتباعه الخليط من اليهود والأغيار كانوا الثمار الأولى لإسرائيل

الجديدة. كانت تلك مزاعم تبعث على الدهشة. فلم يكن ثمة شئ، فى التوراة، أو العهد القديم برمته، يوحى بمقدم مخلص فى المستقبل، سيصلب، ثم يبعث من الموت. من ثم، وجد الكثيرون الفكرة فاضحة غير مقبولة. بعد كارثة عام ٧٠م، رأى المسيحيون تدمير المعبد بصفته «كشفاً apokalypsis» عن حقيقة رهيبة. لقد ماتت إسرائيل القديمة. كان دانييل قد تنبأ بهذا، وكان إرمياها وأشعيا قد انتقدا طقوس المعبد وأصرا أن الله أراد مكانا للصلاة لجميع الشعوب. والآن أصبح على يهود إسرائيل الجدد أن يلتقوا الحضور المقدس shekhinah الذى كان قدس الأقداس يعتبر مستودعا له، فى شخص عيسى، المسيح. مثلت أسفار العهد الجديد السبعة وعشرون، التى اكتملت فى أواسط القرن الثانى، جهدا بطوليا لإعادة تشييد إرث محطم. ومثل الحاخامات، استخدم المسيحيون أساليب تأويلية لتمكين اليهود من التحرك قدما. كان كتابة الأسفار الأربعة التى نسبت فيما بعد إلى متى، مرقس، لوقا، يوحنا مسيحيين يهوداً قرأوا الإنجيل فى ترجمته اليونانية، وعاشوا فى مدن الشرق الأدنى الهلنستية. كُتب إنجيل مرقس فى حوالى عام ٧٠م، وإنجيل متى ولوقا فى الثمانينيات، ويوحنا فى نهاية التسعينيات. لم تكن الأناجيل سيرا لحياة عيسى بالمعنى الذى نقصده، بل الأخرى أنه يجب قراءتها كتعليقات من كتبتها على نصوص الإنجيل العبرانى ووقائعه. ومثل بولس، فقد تفحص كتابة الأناجيل الكتاب المقدس العبرانى لكى يعثروا على أى ذكر لمسيح قادم - سواء ملكاً أو نبيا أو كاهنا - والذى كان الرب قد اصطفاه للقيام بمهمة محددة والذى قد يعتبر (ذكره) نبوءة مشفرة قُصد بها عيسى. اعتقدوا أن حياة عيسى وموته كان قد تم التنبؤ بهما فى أربع ترنيمات، ووصل البعض فى اعتقادهم لدرجة القول إنه كان هو «كلمة الله» و«حكمته.. التى نزلت إلى الأرض فى هيئة بشرية.

لم يكن هذا مجرد ممارسة للعلاقات العامة. كان اليهود منذ زمن طويل قد رأوا أن جميع الخطاب الدينى كان تأويليا بشكل أساسى. كانوا قد بحثوا عن معنى جديد للنصوص القديمة أثناء الأزمات، ولم تكن المنهجية المسيحية المسماة peshar وهو لفظ عبرى يعنى حرفيا فك الشفرة، تأويلا يختلف عن ذاك الذى كانت تمارسه طوائف «قمران Qumran» أو عن «البريكولاچ bricolage» الإغريقى (استيلاد نصوص جديدة من النصوص القديمة) أو البحث الحاخاماتى التآويلى midrash. كان، قبل كل شىء، ممارسة روحية. أوضح لوقا فى قصته عن اللقاء النورانى فى طريق عمواس الأسلوب الذى كان به يخبر الأفراد تلك التجارب وكيفية تأويلهم للنصوص القديمة (لوقا ٢٤: ١٣-٣٥). بعد ثلاثة أيام من صلب المسيح، كان اثنان من حواريينه فى طريقهما من القدس إلى قرية عمواس القرية وقد ملأهما الحزن. التقيا بشخص غريب سألهما عن سبب حزنهما وشرحا له ما حدث ليسوع، ذلك الرجل الذى يعتقدان أنه المسيح. عاتبهما الغريب برقة سائلا إياهما إن لم يكونا يدركان أن النصوص المقدسة قد تنبأت أن المسيح «سيتألم» قبل أن «يدخل» مجده؟ ثم أخذ يشرح لهما «الرسالة» الكاملة «للأنبياء»، بدءا من موسى. فيما بعد تذكر الحواريان كيف أنهما شعرا بقلبيهما «ملتهبين» داخلهما، حينما شرح لهما «الكتب» بهذا الأسلوب. وحينما وصلا إلى وجهتيهما توسلا إلى الغريب أن يأكل معهما، ولم يدركا أنه كان هو يسوع حتى بارك الخبز، وهنا انفتحت أعينهما وتعرفا عليه. ومثل الحاخامات، كان المسيحيون يشكلون مجموعات من شخصين أو ثلاثة لفك ألغاز النصوص القديمة. وفيما كانوا يتحدثون معا كانت النصوص «تُفتح» وتأتيهم ببصيرة جديدة. قد تستغرق الاستنارة لحظة فقط - اختفى يسوع بمجرد أن تعرف

عليه تابعاه - لكن فعل الجمع بين نصوص ظلت غير مترابطة بحيث تشكل تناغماً غير متوقع كان يمد المؤمنين بحس، كشف وامضا مبهما، «بتلاقى الاضداد» (وهى تجربة انتشاء تُكشَف فيها الوحدة الموجودة خارج نطاق متضادات الحياة الأرضية) والتي كانت تسم الخبرة بالمعبد: متضادات ظاهرية موصدة معا فى كمال Shalom «الوحدة» النورانية. كان لذلك الشخص الغريب دور حاسم. كان أتباع لوقا من اليهود والأغيار يكتشفون أنهم، ومثل أبراهام فى ممرا، حينما ينفتحون ويحاولون الوصول إلى «الآخر» يخبرون المقدس. توضح القصة أيضا كيف فهم المسيحيون الأوائل «بعث» يسوع. لم يعتقدوا فى الفكرة التبسيطية القائلة بأن جثته خرجت حية من القبر. ومنذ آنذاك، وكما أوضح بولس، فلن يعرفوا يسوع «فى اللحم»، بل سيجدونه فى بعضهم، فى النصوص المقدسة، وفى الوجبات الطقوسية التى يتناولونها معا.

كان عيسى يكتسب مكانة أسطورية ورمزية، لكن ومثل أية أسطورة، لم تكن تلك لتكتسب أى معنى سوى بالممارسة. فى رسالته إلى أهل فيلبى بأسيا الوسطى، استشهد بولس بترنيمة مسيحية مبكرة توضح أن المسيحيين ومنذ الأيام الأولى كانوا ينظرون إلى حياة يسوع على أنها عملية «تفريغ للذات Kenosis» متواضعة، فعلى الرغم من أنه، ومثل جميع البشر، كان مخلوقا فى صورة الله، إلا أنه لم يتمسك بتلك المكانة الرفيعة:

الذى إن كان فى صورة الله

لم يحسب خلصة أن يكون معادلا لله

لكنه أخلى نفسه

أخذا صورة عبد صائر في شبه الناس

وإذا وُجد في الهيئة كإنسان،

وضع نفسه وأطاع حتى الموت، موت الصليب

«بولس، فيلبى ٢: ٦-٨»

وبسبب نزوله المهين هذا، رفعه الله عالياً «وأعطاه اسماً فوق كل اسم» أى «السيد Kyrios» ليمجد «الله الأب». دائماً ما يُستشهد بهذا النص للبرهان على أنه، ومنذ البداية، مجّد المسيحيون يسوع بصفته ابن الله المتجسد في هيئة بشر، لكن بولس لم يكن يعطى أهل فيلبى درساً في العقيدة المسيحية. كان قد استشهد بالترنيمة ومعها أحد التعاليم الأخلاقية: .. «فليكن فيكم هذا الفكر الذى فى المسيح أيضاً: فتمموا فرحى حتى تفتكروا فكراً واحداً ولكم محبة واحدة بنفس واحدة مفتكرين شيئاً واحداً. لا شيئاً بتحزب أو بعجب، بل بتواضع حاسبين بعضكم البعض أفضل من أنفسكم».

«بولس، فيلبى ٢: ٢-٣»

وإذا هم لم «يُفرِّغوا أنفسهم» فى كل تفاصيل حياتهم، لن يفهموا أسطورة السيد المسيح. ومثل كل تعاليم الديانات الكبرى، ستظل التعاليم المسيحية دائماً «دعوة إلى الفعل miqra» والتى ستكتسب معنى فقط حينما تترجم إلى شعائر، أى برنامج تأملى أو أخلاقى.

حينما قال بولس إن المسيح هو «السيد» لم يكن يعنى أنه إله. فقد أوضحت كلمات الترنيمة أن ثمة فرقاً بين «السيد kyrios» والله. وحتى على الرغم من أن بولس وكتبته الإنجيل أسموا عيسى «ابن الله»، فلم يكونوا يزعمون له أية صفة إلهية. كانت مثل تلك الفكرة لا بد وأن تكون صادمة لهم.

كان «ابن الله» بالنسبة لليهود هو شخص بشرى عادى، تم الارتقاء به إلى وضع حميمى خاص مع الله وُمنح تفويضا مقدسا. كان الأنبياء، والملوك، والكهنة جميعهم يُسمَّون «أبناء الله»؛ وحقا، فقد اعتبرت الكتابات المقدسة الإسرائيليين جميعهم «أبناء الله» بهذا المعنى. أسمى يسوع، فى الأنجيل، الله «أبيه»، لكنه بيَّن أيضا أن الله كان أب حواريه أيضا. «فإن كنتم وأنتم أشرار تعرفون أن تعطوا أولادكم عطايا جيدة فكم بالحرى أبوكم الذى فى السماوات يهب خيرات للذين يسألونه» (إنجيل متى: ٤٦ - ١١).

واليوم، دائما ما يفترض بدهياً أن كتبة الإنجيل حينما رووا قصة الميلاد العذرى ليعسى، كانوا يزعمون أن الله، وبأسلوب ما، قد أخصب رحم أمه وجعلها تحمل فيه ومن ثم كان «ابن الله» تماما مثل ديونيسوس الذى كان ابن كبير الآلهة زيوس من امرأة عادية، لكن لم يكن لأى قارئ يهودى، آنذاك، أن يفهم القصة بهذا الأسلوب. ثمة عدد من حالات الحمل غير المعتادة فى الإنجيل العبرانى: مثلا، وُلِدَ اسحق وكانت أمه فى التسعين من عمرها. كانت القصص من هذا النوع تُروى عن أشخاص استثنائيين للبرهنة على أن الطفل كان مصطفى ليكون عظيما منذ أول لحظة فى حياته.

لم يُذكر الميلاد العذرى سوى فى إنجيلى متى ولوقا - لا يبدو وأن كتبة الأنجيل الآخرين قد سمعوا عنه - لكنهما مع ذلك يتقصيان نسب عيسى من خلال يوسف النجار، أبيه الطبيعى، وبأسلوب المعتاد؛ أما مرقس، فيفترض بدهيا أن يوسف النجار هو والد عيسى وأن عيسى كان له أشقاء وشقيقات عرفتهم المجموعات المسيحية المبكرة، ومثل كتبة الأنجيل الآخرين، يعتبر مرقس المسيح عيسى نبياً بشكل أساسى. يشير المتشككون الآن - ساخرين - إلى التناقضات الواضحة فى قصص طفولة المسيح. بيد أن مثل تلك

القصص لم يكن يفترض لها أن تكون سردا لأحداث واقعية، كان هدفها توضيح أن الأناجيل العبرانية قد تنبأت بمقدم المسيح، وكانت تلك القصص لا تتعدى كونها ممارسات تأويلية إبداعية. من ثم لم يشعر المراجعون النهائيون بأية غضاضة من تضمين مثل تلك القصص المتناقضة. استهل متى ولوقا إنجيليهما بقصة الحمل العذرى وولادة المسيح، التى تُعد القارئ لرؤية كل منهما لرسالة المسيح. ومثل الإنجيل العبرانى، يسجل العهد الجديد مدى متسعا من الرؤى والآراء، ولا يؤسس لعقيدة واحدة مترابطة راسخة. كان متى حريصا على أن يوضح أن يسوع هو مسيح الأغيار واليهود على حد سواء، من ثم، يجعل حكماء المجوس الثلاثة يقدمون من الشرق الأقصى ليسجدوا للمسيح فى المهد. أما لوقا فقد أكد دائما على رسالة يسوع للفقراء والمهمشين، لذا، يجعل أول من يسمع «بالبشارة» مجموعة من الرعاة.

لم يكن الحمل غير المعتاد فى عيسى وولادته هى الأساليب الرئيسية بأى شكل، التى عبر بها المسيحيون الأوائل عن حسهم برابطة بالبنوة المقدسة. اعتقد بولس أن عيسى «اصطُفى» «ابنا لله» عند بعثه. أما مرقس، فرأى أنه تلقى التكليف لدى تعميده، مثل ملوك إسرائيل القدماء الذين كان يهوه «يتبناهم» لدى تتويجهم، بل إنه حتى يستشهد بمزمور التتويج القديم. وفى مناسبة أخرى أى مناسبة اصطحاب يسوع ثلاثة من حواريه إلى جبل مرتفع، تصوره الأناجيل على أنه «اصطُفى» هناك نبيا: «تغيرت هيئته قدامهم وأضاء وجهه كالشمس وصارت ثيابه بيضاء كالنور» (متى ١٧: ٢): رآه الحواريون يتحدث إلى موسى وإيليا، فيما انبعث صوت سماوى، يعلن، وهو يستشهد بالترنيمة ذاتها، أن: «هذا هو ابنى الحبيب الذى به سررت. له اسمعوا» (متى ١٧: ٥).

لكن، ألم يُصرَّ يسوع دائماً على أن يعترف أتباعه بمكانته الإلهية -- ويكاد يكون هذا شرطاً لاعترافه بهم حواريين؟ نسمعه باستمرار في الأناجيل يؤنب أتباعه على عدم «الإيمان» ويمتدح «إيمان» الأغيار الذين يفهمونه بأفضل مما يفهمه نظراؤه اليهود. كان يتطلب من الذين يتوسلون إليه كي يشفيهم أن تمتلئ قلوبهم بـ «الإيمان» قبل أن يمارس معجزاته: «فقال يسوع له إن كنت تستطيع أن تؤمن. كل شيء مستطاع للمؤمن. فللوقت صرخ الولد بدموع وقال أنا أؤمن يا سيد، فأعِنْ عدم إيماني» (مرقس ٩: ٢٣-٢٤). لا نجد هذا الانشغال بـ «الاعتقاد» في الموروثات الكبرى الأخرى. لماذا أولاًه عيسى كل هذا الاهتمام. الإجابة البسيطة هي أنه لم يفعل. اللفظ الذي ترجم «إيمان» في العهد الجديد هو اللفظ اليوناني *pistis* الذي يعنى «ثقة؛ ولاء، اضطلاع بالمهام التزام». لم يكن عيسى يطلب من الناس أن «يؤمنوا» بألوهيته، لأنه لم يدع شيئاً من هذا. كان يطلب الالتزام. أراد من حواريينه أن يشاركوه في مهمته، أن يُعطوا كل ما يملكون للفقراء، أن يطعموا الجوعى ألا تُعيقهم الروابط الأسرية، أن ينبذوا خيالهم، ويتخلوا عن شعورهم بأهمية أنفسهم والحس بأحقيتهم ومكانتهم، وأن يحيا كالطيور في الهواء والزنابق في الحقول، ويثقوا في الرب أبيهم. عليهم نشر بشارة «ملكوت الرب» بين الجميع في إسرائيل - حتى بين العاهرات وجامعى الضرائب - وأن يحيا حياة تراحم، وألا يقصروا هباتهم على المحترمين التقليديين. باستطاعة تلك «الثقة؛ الولاء، الاضطلاع، والالتزام *pistis*» أن تحرك الجبال. لأنى الحق أقول لكم إن من قال لهذا الجبل انتقل وانطرح في البحر ولا يشك في قلبه بل يؤمن أن ما يقوله يكون فمهما قال يكون له» (مرقس ١١-٢٣).

حينما ترجم القديس جيروم (٣٤٢-٤٢٠) العهد الجديد من اليونانية إلى

اللاتينية أصبحت Pistis «الولاء، loyalty» أو Fides باللاتينية. ولما لم يكن لهذا اللفظ اللاتيني صيغة للفعل، استخدم جيروم الفعل اللاتيني credo المشتق من cordo «أعطى قلبى». لم يفكر فى أن يستخدم لفظ opinor (أعتقد فى رأى). حينما تُرجم الإنجيل إلى الإنجليزية أصبح لفظ Pisteuo اليونانى وcredo اللاتينى Ibelieve فى نسخة إنجيل الملك جيمس (١٦١١). لكن معنى لفظ belief قد تغير منذ آنذاك. فى اللغة الإنجليزية الوسيطة كان لفظ bileven يعنى «يُجلّ؛ يُقدّر؛ يُعزّز أى يصبح عزيزا على قلب المرء». كان ذا علاقة بالفعل الألمانى belieben (يحب to love)، و«المحبوب» liebe أو (beloved). وبالفعل اللاتينى ibidol. من ثم كان اللفظ الإنجليزى belief يعنى فى الأصل «الولاء لشخص يدين له المرء بوعد أو واجب». حينما توسل الفارس، فى عمل الشاعر تشوسر «قصص كانتربرى» إلى راعيه قائلا «accepte my belive» كان يعنى «تقبل ولأى loyalty أو إخلاصى fealty». أما فى مسرحية شكسبير All's well That Ends Well التى يحتمل أن تكون قد كتبت فى حوالى عام ١٦٠٣ قبيل نشر إنجيل الملك جيمس، يُنصح برترام، الشاب النبيل بالقول «believe not thy disdain»، أى أنه لا يجوز له أن يُكنّ الاحتقار لهيلينا الفقيرة أو يسمح له بأن يتجذر عميقا فى قلبه. بيد أنه فى القرن السابع عشر، اكتسب مفهومنا للمعرفة صبغة نظرية وبدأ لفظ «عقيدة أو إيمان belief» يستخدم لوصف مصادقة فكرية على نظرية افتراضية - غالبا مشكوك فى أمرها. كان العلماء والفلاسفة هم أول من استخدم اللفظ بهذا المعنى. أما فى السياقات الدينية فقد احتفظ اللفظ اللاتينى «credere» والإنجليزى «belief» بدلالاتهما الأصلية حتى وقت متقدم من القرن التاسع عشر.

من ثم، ربما يكون علينا مناقشة سؤال معجزات يسوع داخل هذا السياق. منذ عصر التنوير، وحينما أصبح البرهان الإمبريقي مُهماً لإثبات أى «عقيدة -- belief»، افترض الكثيرون - المسيحيون والملحدون معا - أن يسوع أتى بمعجزاته لإثبات ألوهيته. لكن «المعجزات»، فى العالم القديم، كانت أمرا عاديا، ومهما كانت لافتة أو مهمة، لم يخطر على بال أحد أنها تشير إلى أن من يقوم بها كان فوق مستوى البشر superhuman بأى شكل. كان ثمة العديد من القوى غير المرئية التى لم يكن باستطاعة علم تلك الأيام تفسيرها بدرجة أصبح معها من المنطقى الافتراض أن الأرواح تؤثر فى حياة البشر، وكان الإغريق يستشيرون الآلهة، لا الأطباء، بشكل منتظم. وحقا، مع الأخذ فى الاعتبار حال الطب قبل العصر الحديث، فربما كان هذا الخيار أكثر أمنا وفطنة، كان للبعض قدرات خاصة على التعامل مع القوى الشريرة التى اعتقد الناس أنها تتسبب فى المرض، وعُرف عن اليهود بخاصة قدرتهم على الشفاء. فى القرن التاسع قبل الميلاد، كان النبيان إيليا، وإليشع يأتیان بمعجزات تماثل معجزات عيسى، لكن لم يقل أحد أبدا إنهما إلهان.

أتى عيسى من الجليل بشمال فلسطين حيث كان ثمة موروث للرجال الأتقياء (الحسيديم) أن يأتوا بمعجزات. مثلا، فى منتصف القرن الأول قبل الميلاد، أنهت صلوات حونى Honi، راسم الدوائر، فترة جفاف قاسية، وقبيل تدمير المعبد، تمكن حنيننا بن دوسا Hanina Ben Dosa من شفاء مريض دون أن يزوره على سرير مرضه. لكن لم يعتقد أحد، وبخاصة الأتقياء أنفسهم، أنهم سوى بشر عاديين. ويحتمل أن يكون عيسى قد قدم نفسه على أنه أحد هؤلاء الأتقياء (الحسيديم)، إذ يبدو أيضا أنه كان ماهرا بخاصة فى طرد الأرواح الشريرة. كان من الطبيعى لن يعانوا من الصرع أو الأمراض

العقلية والنفسية التي لا علاج لها أن يستشيروا المعوذّين وطاردى الأرواح الشريرة، الذين يحتمل لبعضهم أن يكون قد أحدث تحسنا فى الأمراض التي لها أعراض جسدية/ نفسية. لكن، ومثل غيره من المعالجين الأتقياء، أوضح عيسى أنه مدين بمعجزاته للقوى الإلهية التي تعمل من خلاله، وأصر على أن أى أحد يثق بالله بالقدر الكافى يستطيع فعل أشياء أعظم (متى ١٧: ٢).

كما أننا نجد أن كتبة الإنجيل ملتبسون حول هذه المعجزات التي ليست ذات قيمة مركزية بالإنجيل. يخبرنا مرقس أنه، وعلى الرغم من أن شهرة تلك الأعاجيب انتشرت فى كل مكان، إلا أن يسوع كان دائما يطلب من الناس عدم التحدث عن شفائهم (مرقس ١: ٤٤، ٨: ٢٦، ٧: ٣٦). أما متى فيميل إلى عدم إبراز المعجزات ويستخدمها فقط ليوضح أن يسوع حقق نبوءة قديمة (متى ٨: ١٧)، فى حين أن المعجزات بالنسبة للوقا أوضحت فقط أن عيسى كان «نبيا عظيما» مثل اليشع (لوقا ٧: ١١). كان كتبة الإنجيل يعلمون أنه، وبالرغم من «الآيات» و«المعجزات» فلم يكتسب عيسى أتباعا كثيرين أثناء حياته. لم تلهم المعجزات «الإيمان» فالذين شاهدها وافقوا على أن عيسى كان «ابنا لله» لكنهم لم يكونوا على استعداد لتغيير مجرى حياتهم والالتزام التام برسالته.

بل إن الدائرة الداخلية من الحواريين أنفسهم كانت تعوزهم «الثقة، الولاء، الالتزام pistis». لم يصدر عنهم أى تعليق بإطلاقه حينما أطعم عيسى حشداً من خمسة آلاف شخص ببعض أرغفة الخبز وعدد قليل من الأسماك؛ ويخبرنا مرقس بأنه حينما رأوه يسير على الماء «بهتوا وتعجبوا فى أنفسهم جدا وإلى الغاية. لأنهم لم يفهموا بالأرغفة لأن قلوبهم كانت غليظة» (مرقس ٦: ٥١-٥٢). يروى متى أن الحواريين سجدوا بالفعل أمامه بعد هذه المعجزة

وهم يصيحون «بالحقيقة أنت ابن الله» (متى ١٤: ٢٣)، لكن سرعان ما كان يسوع يؤنبهم على عدم إيمانهم. ومن المحتمل أن قصص المعجزات هذه تعكس ما استخلصه الحواريون منها بعد قيامه من قبره، إذ كان بإمكانهم انذاك، وبالنظرة الارتجاعية، أن يروا أن الرب كان يعمل من خلال عيسى ليأتى بملكوته حيث يهزم الشياطين التي تسببت في المعاناة والموت «لكن إن كنت أنا بروح الله أُخرج الشياطين فقد أقبل عليكم ملكوت الله» (متى ١٢: ٢٨). لم يعتقدوا أن عيسى كان إلهاً، من ثم، لم يروا أن تلك المعجزات تثبت ألوهيته. لكنهم، وبعد قيامته، اقتنعوا أنه، ومثل أى شخص يتسم بالثقة والولاء والالتزام، تمكن - عيسى - من التماس قدرات dunamis الله حينما أوقف العاصفة بالبحر وسار على الماء.

أدرك الحاخامات أن المعجزات لا تثبت شيئاً. حدث أثناء سنواته الأولى بيفنه، أن اشتبك الحاخام أليعازر في نقاش ضارٍ حول أحد الأحكام القانونية halakah المستندة إلى التوراة. حينما رفض زملاؤه القبول برأيه، طلب من الله إثباته من خلال عدد من المعجزات. تحركت شجرة خروب من مكانها، ومن نفسها، لمسافة أربعمئة ذراع، ومالت جدران المنزل الذي كانوا يدرسون به وكأنما على وشك الانهيار. لكن هذا لم يؤد إلى اقتناع الحاخامات، الذين بدوا على قدر من الاستنكار لهذا الغلو الإلهي. من ثم، وبعد أن شعر الحاخام أليعازر بالحاح الموقف طلب صوتاً سماوياً يؤازر حاجته، وبالفعل سُمع صوت يسألهم عن سبب معارضتهم للحاخام في حين أن ما يقوله هو الصواب. لكن الحاخام يشوع استشهد، في رده عليه، بكلام الرب في التوراة «ليست في السماء.. بل الكلمة قريبة منك جداً في فمك وفي قلبك لتعمل بها» (تثنية: ٣٠ - ١٢: ١٤). لم تعد التوراة ملكية حصرية للسماء، لقد أنزلت على

الأرض بجبل سيناء، «الآن فهي محفوظة داخل قلب كل يهودى. من ثم، انتهى يشوع إلى أنه لا يجوز أن نلقى بالا إلى الصوت السماوى. ويقال إن الرب حينما سمع هذا ضحك وقال إن أطفاله هزموه. «لقد بلغوا سن الرشد. وبدلاً من أن يتقبلوا الآراء المنزلة عليهم من أعلى، بدعوا يفكرون لأنفسهم».

لم يكن التنزيل يعنى تقبل جميع كلمات النص المقدس حرفياً، ولم يكن المؤول معنياً بالمقصد الأصلي لكاتب النص. ولأن كلمة الرب لا نهائية، فإن النص يُثبت مصدره الإلهى بقابليته لإنتاج معانٍ جديدة. فى كل مرة يفتح فيها اليهودى نفسه للنص القديم، يمكن للألفاظ أن تعنى شيئاً مختلفاً. وبمقدم الثمانينيات والتسعينيات، كان الحاخامات قد بدأوا يقنعون أقرانهم من اليهود بأن هذه العملية – لا المسيحية – هى الطريق الحق الذى على إسرائيل اتباعه من أجل السير قدماً. كان الحاخام أكيفاً هو من وصل بأسلوب التأويل الإبداعى هذا إلى حد الكمال. قيل إن صيته وصل إلى السماء وأن موسى قرر النزول إلى الأرض لحضور فصوله الدراسية. جلس فى الصف الثامن خلف التلاميذ الآخرين، وشعر بالإحراج لدى اكتشافه أنه لم يستطع فهم كلمة واحدة من شرح أكيفاً للتوراة التى كانت قد نُزلت عليه على جبل سيناء. ثم قال لنفسه مثل أى والد فخور «لقد تفوق أبنائى علىَّ» وعاد أفلاً إلى السماء. عبّر حاخام آخر عن هذا بإيجاز وبلاغة قائلاً: «لقد كُشِفَ لأكيفاً وجيله عن الأمور التى لم يُكشَفَ عنها لموسى» اعتقد البعض أن الحاخام أكيفاً قد تخطى الحدود، لكن أسلوبه لقى استحساناً لأنه أبقى على النصوص المقدسة مفتوحة. قد يشعر الباحثون المحدثون أن هذا النوع من التأويل والتفحص midrash ينتهك سلامة النص الأصلي، لكن هذا النوع من استيلاء المعانى الجديدة من النصوص القديمة «bricolage» كان أسلوباً إبداعياً للسير قدماً

بالموروثات حينما كان من المتعذر العبور على «أده جديده وكان على الناس أن يعملوا على ما لديهم من مادة.

اعتقد الحاخامات أن تنزيل سيناء لم يكن كلمة الرب النهائية إلى البشرية، لكنها كانت مجرد البداية. وهكذا، فإن التوراة ليست نصا مكتملا؛ وعلى الإبداع البشرى البحث عن مكنوناتها بنفس الأسلوب الذى يُستخرج به الدقيق من القمح ويصنع الكتان من أليافه. فالتنزيل عملية قائمة تتواصل من جيل إلى جيل. والنص الذى لا يستطيع مخاطبة الحاضر نص ميت، وعلى المؤول إحيائه. اعتاد الحاخامات الربط بين آيات لم تكن ذات علاقة ببعضها فى الأصل على شكل «سلسلة horoz» كانت تعنى، فى شكلها الجديد، شيئا مختلفا تماما. كانوا أحيانا يقومون بتغيير لفظ فى النص، ويوجدون نوعا من التورية بإحلال حرف يغير المعنى الأصلي برمته ويخبرون تلاميذهم ألا يقرءوا النص الأصلي بل المستحدث. لم يقصدوا أن يصبح التعديل مستداما، ومثل المعلمين فى العصور القديمة. كان اهتمامهم هو بالوفاء باحتياجات مجموعة معينة من التلاميذ. وكانوا يشعروا بالإرضاء لتأويل نص بأسلوب لا علاقة له بالأصل. بحيث أصبح «نشيد الإنشاد» مثلا، وكان فى الأصل أغنية ماجنة تغنى فى الحانات ليس بها حتى ذكر لله، يرمز إلى حب يهوه لشعبه.

لم تكن عملية التفحص والتأويل midrash هذه عملا فرديا منعزلا؛ بل الأخرى، ومثل الحوار السقراطى، كانت جهدا مشتركا. كان الحاخامات قد أبقوا على الاحترام القديم للتواصل الشفاهى، وفى أيامهم الأولى بيفنة، لم يصوغوا موروثاتهم كتابة، بل استظهروها. كان خريجو الأكاديميا يُسمون قرائن fannaim»، لأنهم كانوا يتلون التوراة بصوت مرتفع ويطورون تأويلهم معا أثناء الحديث. لم يكن «بيت الدراسة» مكانا يسوده الصمت مثل المكتبات

الحديثة، بل مكانا يعجّ بضوضاء الحوار المرتفع. بيد أنه، ومع تدهور الوضع السياسى فى فلسطين، شعر الحاخامات أنهم بحاجة إلى سجل مكتوب لتلك النقاشات، وفيما بين عامى ١٣٥م و١٦٠م قاموا بجمع كتاب مقدس جديد كلية أسموه المشناة، وهو عبارة عن موسوعة للتعاليم والتشريعات الشفاهية وعمل الحاخامات، عن عمد، على أن تماثل بنيتها بنية المعبد، فأنت فى ستة أجزاء (sederim) تعمل كلها على دعم النصوص كأعمدة المعبد. ويتمكين التلاميذ من دراسة القوانين والشرائع التى غدت بالغة القدم يصبح بإمكانهم تبجيل الحضور المقدس Shekhinah فى عالم ما بعد المعبد.

كان الأمر مختلفا عن وضع الفريسيين الذين تمكنوا من تأسيس حياتهم على معبد متخيل فى وقت كان فيه معبد هيرود مازال يعمل بجميع إمكاناته، أما الآن، فقد أصبح المعبد كومة من الأنقاض المحترقة. راكم الحاخامات فى المشناة آلافاً من الأحكام التى تنظم حياة اليهود بكل دقائقها وتفصيلها لمساعدتهم على أن يظلوا على وعى بالحضور Shekhinah وسطهم. لم يهتموا بـ «المعتقدات»، لكنهم ركزوا على السلوك العملى. فلو تأتّى لليهود، جميعهم، العيش وكأنما هم كهنة فى خدمة «قدس الأقداس» فكيف يتوجب عليهم التعاطى مع الأغيار؟ كيف لأفراد كل أسرة مراعاة قوانين الطهارة؟ ما دور النساء فى المنزل بعد أن غدا معبدا؟ لم يكن الحاخامات ليستطيعوا أبدا إقناع الناس بقبول تلك المجموعة الضخمة من القوانين لو أنها لم تمنحهم قدرا مرضيا من الروحانية.

لم تتشبث المشناة بنص الإنجيل العبرانى (التوراة) لكنها تباعدت عنه بزهو ونادرا ما استشهدت بنص مقدس قديم. لم يكن ثمة شعور بالحاجة إلى مناقشة علاقتها مع موروث سيناء، لكنها افترضت متعالية أن فاعليتها

وكفافتها ليست محل تساؤلات. استمر الحاخامات فى حبهم وإجلالهم للنصوص القديمة، لكنهم عرفوا أن العالم الذى كانت تمثله تلك النصوص قد اختفى إلى الأبد، ومثل المسيحيين فقد أخذوا منها ما كانوا بحاجة إليه، واحتفظوا بالباقي، مبدلاً، دونما استخدام. اعتقدوا أنه يجب أن يتاح للدين التحرك قدماً بحرية ولم يسمحوا للولاء للماضى بفرض قيود لا محل لها عليهم. قرروا أن التنزيل الإلهى اتخذ شكلين: التوراة المكتوبة، والتوراة الشفاهية القائمة التى تتغير من جيل إلى جيل. كلاهما مقدس، مصدره الرب، لكن الحاخامات كانوا يقدرون التوراة الشفاهية المصنوعة أكثر من أى نص مقدس مكتوب لأن هذا الموروث الحى يعكس تقلبات الفكر البشرى ويبقى على «الكلمة» الإلهية مرنة تستجيب للتغيرات. كما أن بإمكان الاعتماد المفرط على النص المكتوب أن يشجع عدم المرونة والتمسك المذعور بالماضى. اعتقدوا أن جميع استبصارات اليهود - فى الماضى والحاضر والمستقبل - كان قد تم توقعها، على المستوى الرمزى، فى تنزيل سيناء، من ثم، فحينما طوروا التوراة الشفاهية معا فى أثناء مناقشاتهم فى «بيت الدراسات» شعر الحاخامات وكأنما هم يقفون إلى جانب موسى على قمة الجبل، وأنهم يشاركون فى حديث لا ينتهى أبداً مع حكماء الماضى ومع ربهم. كانوا، بالتأكيد. متلقين لكلمة الرب «مثلهم مثل قدامى الأنبياء والآباء».

أما التلمودان فقد ابتعدا أكثر، وبثبات عن التوراة المكتوبة. تمت مراكمة التلمود الأورشليمى (يُنسب خطأً إلى المقدس رغم أن إلى القدس خلت من المدارس الدينية بعد هدم الهيكل الثانى وأنشأ الحاخامات مدارسهم فى يافنة وطبرية وغيرهما) أثناء القرن الخامس، والتلمود البابلى الأكثر موثوقية والذى جُمع بعد قرن من الأورشليمى، وكان كلاهما تعليقات ومناقشات على المشناة

لا التوراة المكتوبة. ومثل «العهد الجديد»، كان التلمود البابلى يعتبر مكملًا للإنجيل العبرانى، تنزيلاً جديداً لعالم قد تغير. وكما يقرأ المسيحيون دائماً الإنجيل العبرانى من منظور العهد الجديد، فقد أخذ اليهود يدرسون الإنجيل العبرانى ومعه التلمود البابلى الذى غيرَه تماماً. شعر الكتبة/ المحررون بكامل الحرية فى تغيير تشريعات المشناة، وفى مقارنة ما قاله أحد الحاخامات مع ما قاله آخر بحيث يبينون الفجوات الخطيرة فى آرائهم. كما أنهم أخضعوا الإنجيل لإجراءات مثيلة، بل إنهم حتى اقترحوا ما كان يجب على كتبة الإنجيل قوله وكانوا يستبدلون أحكامهم الخاصة بالقانون الإنجيلى. لم يعط كتبة تلمود بابل أية إجابات محددة على كثير من الأسئلة التى كانت تطرح. نسمع أصواتا كثيرة معاً: أبراهام، موسى، الأنبياء، الفريسيين الأوائل، حاخامات يافته، وفى نفس الصفحة، من ثم، يبدون جميعاً وأنهم فى مكانة واحدة ويشاركون فى جدل جمعى عبر قرون.

دراسة التلمود ديموقراطية ومفتوحة النهاية. إذا وجد دارس أنه لا يوجد من بين تلك المرجعيات المهيبة من يقدم حلاً يرضيه لمشكلة، عليه أن يحسمها بنفسه. من ثم، وصف بعضهم التلمود البابلى بأنه أول نص تفاعلى تشاركى. ولأن الطلبة يتعلمون اتباع أسلوب الدراسة الحاخاماتى، فإنهم يشاركون فى نفس النقاشات، ولابد لهم من الإسهام فى ذلك الحديث الذى لا ينتهى أبداً. كان ثمة مساحة على كل صفحة، فى بعض نسخ التلمود، تُترك للطلاب ليكتب تعليقاته. تعلم الطالب أن لا أحد يملك القول الفصل، وأن الحقيقة دائمة التغير، وفيما أن الموروث كان بالغ الأهمية، فعلى الدارس ألا يتنازل عن حقه فى قول ما يعتقد أنه إذا لم يضيف تعليقاته إلى الكلمات المقدسة فإن الموروث سيتوقف. لا يجوز أن يقول الخطاب الدينى فى قالب حجرى؛ فقط

تطلبت التعاليم القديمة مراجعات مستمرة. تسأل التلمود البابلى «ما التوراة؟» الإجابة «إنها تأويل التوراة».

فيما انتشرت المسيحية فى العالم الهلنستى، أتى معتنقوها الأرقى تعليماً معهم باستبصارات تعليمهم الإغريقى وتوقعاته. منذ وقت مبكر نظروا إلى المسيحية بصفتها فلسفة لها مشتركات كثيرة مع المدارس الإغريقية. كان التحول إلى المسيحية يقتضى الشجاعة لأن الكنائس كانت تخضع لنوبات متقطعة، ومكثفة فى آن، من الاضطهاد بواسطة السلطات الرومانية، وحينما لم يعد المسيح، تلاشت المسيحية اليهودية. وبمطلع القرن الثانى، كانت الطرق قد افترقت بالمسيحية واليهودية الحاخاماتية. وحينما أوضح المسيحيون أنهم لم يعودوا من أتباع المعبد، نُظر إليهم على أنهم متعصبون كافرون ارتكبوا خطيئة عظيمة بالانقلاب على العقيدة الأم. اتُّهم المسيحيون بالإلحاد لأنهم رفضوا تجيل الآلهة الراعية للإمبراطورية، من ثم، حاول بعضهم إثبات أن المسيحية لم تكن خزعات بل مدرسة فلسفية جديدة.

أحد أوائل هؤلاء التوفيقيين كان هو چوستين (١٠٠ - ١٦٠)، الذى اعتنق المسيحية بعد الوثنية. حاول الخوض فى الروحانية الرواقية والفيثاغورية لكنه وجد ضالته فى المسيحية التى نظر إليها على أنها ذروة الديانة اليهودية والفلسفة الإغريقية معاً. كان الفلاسفة أيضاً يرون حكماءهم العظام - سقراط، أفلاطون، زينون، إبيقوروس - «أبناء لله»، وكان المسيحيون يستخدمون نفس التعبيرات - الكلمة، الروح، الله - التى استخدمها الرواقيون: كان القديس يوحنا قد ذكر فى التمهيد لإنجيله أن يسوع هو «كلمة» الله صارت جسداً - ذات «الكلمة» أو «الروح» «logos» التى ألهمت أفلاطون وسقراط. لم يكن ثمة مرادف يونانى للفظ العبرى Shekhinah من

ثم، لجأ المسيحيون بتزايد لاستخدام اللفظ الإغريقي logos بدلالاته المختلفة لوصف الحضور الإلهي الذي كان بوسعهم أن يخبروه، لكنه كان منفصلاً جوهرياً عن طبيعة الذات الإلهية. لم يكن چوستين مفكراً من الطراز الأول، لكن مُدرّكة عن المسيح بصفته «الكلمة logos» الأزلية كان حاسماً للاهوتيين الذين طوروا أفكاراً جنينية عن المسيحية ومن ثم عُرفوا بكونهم «آباء» الكنيسة.

بحث الآباء ذوو التعليم الإغريقي إلى إشارات عن «الكلمة» أو «الروح» -logos في كل جملة من جمل الإنجيل العبراني. وحينما استعصت النصوص العبرية القديمة أمامهم على الفهم ووجدوا المعتقدات الإنجيلية القديمة على قدر من الغرابة، حولوها إلى قصص وكتابات رمزية (أليجورية) تقع فيها جميع الأحداث وتظهر الشخصيات في ما أسموه بالعهد القديم تمهيداً واستباقاً لما جاءت به المسيحية. كان مسيحيو أنطاكية قد فضلوا التركيز على المعنى الحرفي للكتاب المقدس واكتشاف مقصد كتابة الإنجيل وما أرادوا تعليمه، بيد أنهم لم يلقوا شعبية مؤولى الإسكندرية الذين اتبعوا خطوات فيلو والأليجوريين Allegorists (الرمزين) الإغريق.

كان أحد ألع هؤلاء المؤلّين وأكثرهم تأثيراً هو أوريجن (١٨٥ - ٢٥٤) الذي كان قد درس «الأليجورية» مع الباحثين الإغريق واليهود بالإسكندرية، والتفسير والبحث midrash مع الحاخامات بفلسطين. وفي بحثه عن معنى أعمق للنصوص المقدسة، لم ينح أوريجن الأصول جانباً لكنه أخذ المعاني الواضحة لتلك النصوص بجدية كبيرة. تعلم العبرية، وتشاور مع الحاخامات بشأن الموروثات اليهودية، ودرس الحياة النباتية والحيوانية بالأرض المقدسة، وفي جهد جبار لتأسيس أفضل نص ممكن، ثبت النص العبري جنباً إلى جنب

مع خمس ترجمات يونانية مختلفة. لكنه اعتقد أنه من المستحيل على مسيحي تلقى تعليماً إغريقيا قراءة الإنجيل بأسلوب حرفي كلى. كيف لأحد أن يصدق أن الله قد «سار» بالفعل مع آدم في الجنة؟ ما أهمية التعليمات المستطالة للإسرائيليين بإقامة هيكل نَقَالَ بتيه سيناء، أهميتها للمسيحيين؟ هل كان على المسيحي أن يفهم تعليمات المسيح لحوارييه بالآ يرتدوا النعال أبدا فهما حرفياً؟ ماذا يمكننا فهمه من تلك القصة المشكوك في صحتها عن بيع إبراهيم زوجته إلى فرعون؟ كانت إجابته هي التعاطى مع تلك النصوص الصعبة بصفته أليجورية، ذلك الشكل الأدبي الذى يصف شيئاً فى هيئة شىء آخر.

رأى أوريجن أن التناقضات وعدم الاتساق الواضح بالإنجيل تجبرنا على البحث وراء المعنى الحرفي. فقد زرع الله تلك العقبات والتقاطعات فى المعنى التاريخي ليجعلنا ننظر أعمق. فإن حالات الاستحالة والتناقضات تمثل عائقاً للقارئ وتؤدي به إلى أن يفرض استكمال المسيرة فى طريق المعنى العادى، وأنه ومثل أية تدريبات فلسفية يقتضى منهجاً والتزاماً. ومثل أى فيلسوف، على المؤول أن يعيش حياة ورع وطهارة واعتدال وفضيلة، وعليه أن يكون مستعداً للدراسة الليل بطوله. لكنه إذا تأبر فيجد أثناء فعل قراءة تلك النصوص التى تبدو غير واعدة قراعتها بتمعن واجتهاد أنه يشعر بملامسة الروح القدس pneuma له. كان الإنجيل، بالنسبة للمسيحيين، كما كان بالنسبة للباحثات رمزا، وكانت كلماته وقصصه مجرد صور ظاهرية لأشياء مقدسة. أما أوريجن فرأى أن التأويل هو تكريس دخول، طقس يتطلب العمل الشاق، لكنه فى النهاية يأتى بمن يمتن دراسة هذه الطقوس إلى الحضرة المقدسة.

ومثل الإنسان، يتكون الكتاب المقدس من جسد، ونفس، وروح تتسامى

على الطبيعة الجسدية، وتتوافق تلك المكونات مع المعانى الثلاثة التى يمكن فهم النص المقدس بها. على الدارس المبتدئ *mystes* الإلام بـ «جسد» النص المقدس، أى معناه الحرفى، قبل أن يتمكن من إحراز تقدم إلى ما هو أسمى. ثم يصبح معدا للمعنى الأخلاقى، وهو تأويل يمثل «النفس»، أى قوى العقل والقلب الطبيعية: تمدنا تلك بالإرشاد الأخلاقى، لكنها تخضع إلى حد كبير للفتنة. أما المتمهن الذى يثابر فى تقدمه حتى نهاية تكريسه، فيتعرف على الروحانى، المعنى الأليجورى حينما يلتقى «الكلمة» «الروح» التى تكمن مختبئة فى الجسد الأرضى للصفحة المقدسة.

لكن لن يصبح ذلك ممكنا بدون التدريبات الروحية التى تنقل المتمهن إلى إطار عقلى مختلف. فى البداية، تبدو تأويلات أوريجن للقارئ الحديث متوترة بعيدة الاحتمال، لأنه يقرأ فى تلك النصوص أشياء غير موجودة بها، لكن لم يكن أوريجن يطلب من قارئه «الاعتقاد» فى استنتاجاته. فاستبصاراته، ومثل أية نظرية فلسفية، لم تكن لتعنى شيئا إلا إذا اضطلع تلميذه بنفس التدريبات الروحية كأستاذة. كانت تعليقاته وتفسيراته «دعوة للفعل *miqra*». كان على القراء القيام بالخطوة التالية بأنفسهم، يتمعنوا فى النص بنفس زخم أوريجن، حتى يصبحوا هم أيضا قادرين على تلقى مبادئ الحقيقة. وبدون ساعات طويلة تُقضى فى التمعن *theoria*، تغدو تأويلات أوريجن غير مفهومة وغير معقولة معا.

أصبح نهج أوريجن لقراءة الكتاب المقدس وفقا للمعانى الحرفية، الأخلاقية والروحانية معياريا فى أنحاء العالم المسيحى. قدم الراهب الإصلاحى جون كسيانوس (٣٦٠ - ٤٣٥) هذا النمط التأويلى إلى أوروبا الغربية وأضاف معنى رابعا: البعد القياسى *analogical*، الذى يصف البعد الأخرى لأى

نص بعينه.

ظل هذا النهج الرباعي قائما فى الغرب حتى حركة الإصلاح الدينى. نقله الوعاظ من على المنابر إلى عامة الشعب، واستخدمه الرهبان حينما كانوا يتمعنون فى النص الإنجيلى. كان الفرد دائماً يبدأ بالقراءة الحرفية لكنه كان يتقدم أعلى درجات سلم المعانى الأخلاقية، الأليجورية، والقياسية، فى «صعود» رمزى من مستويات الوجود الجسدى إلى المستويات الروحانية. وحتى بداية العصر الحديث لم يفكر أحد فى قصر انتباهه على القراءة الحرفية لمعنى النص المقدس الواضح. وحينما بدأ المسيحيون يُصرون على المعنى الحرفى لكل لفظ فى الإنجيل فى نهاية القرن التاسع عشر، وجده الكثيرون غريبا، غير مصدق، ومتناقضا كما كان أوريجن قد وصفه.

اعتقد آباء الكنيسة أن الكتاب المقدس «سر»، لا لأنه كان يتضمن تعاليم ومبادئ لا يمكن فهمها، بل لأنه كان يوجه انتباه المسيحيين إلى مستوى خفى للحقيقة. كان الكتاب المقدس «سرا» أيضا لأن تأويله كان عملية روحية تتقدم، ومثل أى تكريس، مرحلة مرحلة حتى الوصول إلى لحظة الاستتارة النهائية. لا أحد يستطيع أن يأمل فى فهمه بدون إخضاع عقله وروحه لتدريبات تنسكية منتظمة. فالكتاب المقدس ليس مجرد نص، بل «نشاطا»، القراءة وحدها ليست كافية، لكن علينا ممارسته. كان المتخصصون والعامة عادة يقرأونه وسط مشهد طقوسى يفصله عن أساليب التفكير العلمانية. وكما نعرف من رسائل بولس، فقد طور المسيحيون الأول طقوسهم الخاصة. كان التعميد، وتناول القربان المقدس (إعادة تمثيل عشاء يسوع الأخير مع حواريه) شعائر «أسرار»، لا لأنه لم يكن بوسع العقل الطبيعى فهمها، بل لأنها كانت طقوس تكريس يُعلم خلالها جمهور المصلين النظر تحت الإيماءات الرمزية من أجل

العثور على الجوهر المقدس بالداخل ومن ثم يخبرون «تغيرا فى التفكير».

لدينا فى محاضرات سيريل، أسقف القدس (٣١٥-٣٨٦) بعض أولى التقارير عن الأسلوب المتبع فى تعريف المتقدمين بطقوس الكنيسة وتعاليمها. كانت مراسيم التعميد فى إبراهيمية سيريل تحدث فى الساعات الأولى من صباح عيد القيامة بكنيسة القيامة. كان معتقو المسيحية الجدد، وخلال أسابيع الصوم الكبير الستة، يمرون بفترة إعداد مكثفة. كان عليهم الصيام، حضور صلوات المساء، الدعاء والصلاة، وتلقى تعاليم الكنيسة العامة - ke-rygma، أو رسالة الكتاب المقدس الواقعية الأساسية. لم يكن مطلوبا منهم الاعتقاد فى أى شىء مقدما. لم يكونوا يتعلمون حقائق المسيحية الأعمق سوى بعد طقس التعميد لأن تلك التعاليم كانت تكتسب المعنى فقط بعد تجربة هذا الطقس التحويلية.

ومثل أية مدرسة فلسفية، كانت النظرية ثانوية مقارنة بالطقوس والتدريبات الروحانية. ومثل أية أسطورة، كانت تعاليم المسيحية تنقل فقط من خلال مشهد شعائرى إلى الأشخاص الذين أُعدُّوا جيدا وكانوا يتوقون إلى التحول من خلال تلك التعاليم. ومثل استبصارات طقوس التكريس والبدء، كان لابد وأن تبدو المبادئ والتعاليم التى تُكشف فى نهاية العملية الطقوسية تافهة وعبثية للأغراب. كان يطلب من المسيحيين، فقط بعد أن يمروا بتلك العملية التحويلية تلاوة «قانون الإيمان المسيحى» وهو إعلان، لا عن «عقيدة» بل عن التزام تجاه الله الذى أصبح حقيقة واقعية فى حياتهم نتيجة لطقس المرور والتكريس هذا.

من ثم، لم تكن محاضرات سيريل تفسيرات عقائدية ميتافيزيقية تتطلب «الاعتقاد» الساذج «بل تعليما لأسرار الدين mystagogy» وقد ظل هذا هو

المصطلح الفنى الذى مكن المبتدئين فى طقوس الاسرار الإغريقية من «إدماج نواتهم فى الرموز المقدسة، والتخلّى عن هوياتهم، والتوحد مع الآلهة، وخبرة المس المقدس». حينما كانت المراسم تبدأ، كان المتقدمون للتعيميد يصطفون خارج الكنيسة ويتوجهون غربا باتجاه مصر، مملكة الغروب والموت. وكخطوة أولى فى إعادة تمثيل تحرير الإسرائيليين من العبودية، كانوا يلعنون الشيطان وينبذونه ثم «يُستادرون» فى «تحول» باتجاه الشرق – باتجاه الفجر، الحياة الجديدة، حالة البراءة البشرية البدئية بالجنة. وفيما كان موكبهم يمضى إلى داخل الكنيسة، كانوا يتخلصون من ملابسهم، أى، على المستوى الرمزي من نواتهم القديمة، ويقفون عرايا مثل آدم وحواء قبل السقوط. كان هذا هو عبورهم للبحر، وانغمارهم (تعيميدهم) الرمزي فى موت المسيح الذى كانت مقبرته تقع على بعد عدة ياردات منهم. وفى كل مرة كانوا يغمرون فيها تحت الماء كان الكاهن يسألهم «أليكم التزام وولاء وثقه pistis» فى الأب – فى الابن – وفى الروح القدس، وفى كل مرة كان المبتدئ يصيح: «أمنحه قلبى وولائى والتزامى Pisteuo». وحينما كانوا يخرجون من بركة التعيميد كانوا يصبحون «مسيحيين» (أى: من تم مسحهم بالزيت المقدس أو المياه المقدسة). كانوا يرتدون ثيابا بيضاء ترمز إلى الهوية الجديدة، ويتلقون «سر القربان المقدس» للمرة الأولى، ومثل المسيح بعد تعميده يصبحون، طقوسيا، «أبناء الله». وفى العالم الغربى المتحدث باللاتينية، كان معتنقو المسيحية الجدد، يصبحون لدى غمرهم بالماء «أعطى قلبى Credo وكان هذا التعبير آنذاك لا يدل على الاعتقاد بل على الثقة والالتزام والولاء. ولم يكن هذا موافقة عقلية على تعاليم الكنيسة الإجبارية التى لم يكونوا يتعلمونها حتى الأسبوع التالى. لم يكن هؤلاء المبتدئون يَنصُون ببساطة على «اعتقاد» فى قائمة من الفرضيات

غير المثبتة إمبريقيا. كانت صيحة أمنحه قلبى.. Pisteuo «و» أعطى قلبى credo «تماثل «إننى أعد (أفعل)» فى طقوس الزواج بالكنيسة.

كانت الطقوس المعدة بعناية تثير حالة من الانتشاء الروحانى ekstasis أو «الخطو خارج» أساليب التفكير المعتادة. وكما بين ثيودور أسقف موبسيوستيا فى سيليسيا (من عام ٣٩٢ إلى عام ٤٢٨)، لمن كان يوشك على تعميدهم:

«حينما تقولون» أنا ألزم نفسى pisteuo «أمام الله فإنكم توضحون أنكم ستظلون ثابتين دائما معه، أنكم لن تفصلوا أنفسكم عنه أبدا وأنكم ستعتقدون أن كونكم معه، وتعيشون معه هو أسمى من أى شىء آخر ويجب عليكم التصرف بتناغم مع وصاياها».

لم يكن لـ «الاعتقاد» بمعنانا الحديث دخل بهذا. وعلى الرغم من أن ثيودور كان من قادة الدعاة إلى التفسير الحرفى الذى كان يمارس فى أنطاكية، إلا أنه لم يتطلب من معتنقى الدين الجدد أن «يعتقدوا» فى أية مبادئ «مبهمة». كان الإيمان شأنا من الالتزام المحض والعيش العملى.

كان هذا ينطبق أيضا على الديانة التوحيدية التالية التى لم تظهر حتى مطلع القرن السابع. فى عام ٦١٠ بدأ محمد بن عبدالله (٥٧٠-٦٣٢ تقريبا)، وكان تاجرا بمدينة مكة التجارية المزدهرة، يتلقى الوحي الذى اعتقد أنه من الله رب اليهود والنصارى. جمعت تلك الرسائل الإلهية معا فى كتاب مقدس يعرف بالقرآن، الذى تم الانتهاء من تجميع نصوصه بعد عشرين عاما فقط من وفاة الرسول. أصبحت ديانة القرآن تعرف بالإسلام، وهى لفظ يعنى «الاستسلام» لله، وكان هذا الدين يقوم على نفس المبادئ الأساسية للديانتين التوحيديتين الآخرين.

لا يهتم القرآن كثيراً بـ «الاعتقاد»، والتنظير وحقا فهذا مفهوم غريب على الإسلام. يتم التعاطي مع الجدالات الفقهية التي ينتج عنها صياغات عقائدية مبهمة تستعصى على الفهم بصفقتها «ظنا»، أى تكهنات مغرقة فى الذاتية عن أشياء لا يستطيع أحد إثباتها أو نفيها، لكنها تتسبب فى الصراعات والانقسامات الطائفية الغبية، ومثل العقائد والفلسفات الأخرى، كان الإسلام أسلوبا للحياة (ديناً). لم تكن رسالة القرآن الجوهرية هى المبادئ العقائدية، بل دعوات أخلاقية للتراحم الذى يعبر عنه عملياً. مثلاً، من الخطأ مراكمة الثروة الفردية الخاصة، ومن الخير أن نشارك فى الثروة مع الآخرين بأسلوب منصف من أجل إقامة مجتمع عادل يُعامل فيه الفقراء والمحتاجون باحترام وكرامة. أركان الإسلام الخمسة دعوة للعمل المكرس miqra: الصلاة، الصيام، إيتاء الزكاة والحج، وينطبق هذا أيضاً على الركن الأول وهو شهادة ألا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله: ليست الشهادة «قانوناً عقائدياً» بالمعنى الذى يفهمه الغرب الحديث، إذ «يشهد» من ينطق بالشهادة أن تكون لمراعاة الله أولوية فى كل فعل من أفعاله طوال حياته، ولا إله غيره- تتضمن تلك الآلهة الأخرى الطموحات السياسية، المادية، الاقتصادية والشخصية - ولا يجوز أن تغلو متطلبات أى منها على متطلبات الالتزام أمام الله وحده. والإيمان فى الإسلام، ووفقاً للقرآن، أشياء يفعلها الناس: يتقاسمون ثرواتهم، يعملون الصالحات، ويسجدون لله فى صلاواتهم التى تحمل فى طياتها «تفريغ النفس kenosis» من شهواتها وإنكارها للذات.

يُسمى القرآن من حاربوا الإسلام حينما بدأ محمد دعوته فى مكة الكافرين. وترجمة اللفظ بالإنجليزية مضللة: فهو لا يعنى «غير المؤمنين» أو «الملحدين»، إذ إن جذر الكلمة «كفر» يعنى «جَحَدَ»، أى الرفض اللفظ المستكبر

لشيء، يقدم بهدف الرحمة والتعاطف. لم يكن لاهوت الكافرين خاطئاً فقد اعتقدوا جميعاً أن الله خلق العالم، مثلاً: «ولئن سألتهم من خلق السماوات والأرض وسخر الشمس والقمر ليقولنَّ الله فأننَّي يؤفكون. الله ييسط الرزق لمن يشاء من عباده ويقدر له إن الله بكل شيء عليم ولئن سألتهم من نزل من السماء ماء فأحيا به الأرض من بعد موتها ليقولنَّ الله قل الحمد لله بل أكثرهم لا يعقلون» (العنكبوت: ٦١: ٦٣).

لم يُدن القرآن هؤلاء لعدم اعتقادهم في وجود الله بل لسلوكهم الفظ العدواني تجاه الآخرين، استكبارهم، شعورهم بالأهمية المفرطة، شوقيانيتهم وتعصبهم، وعدم قدرتهم على تقبل النقد. لا يأخذ الكافرون أية فكرة جديدة عليهم على محمل الجد، لأنهم يعتقدون أنهم على علم بكل شيء. من ثم، فهم يهزعون بالقرآن ويستعرضون مهاراتهم: «وإذا رآك الذين كفروا إن يتخذك إلا هزوا أهذا الذي يذكر آلهتكم وهم بذكر الرحمن هم كافرون» (الأنبياء: ٢٥). وفوق كل شيء فهم سادرون في جاهليتهم: مفرطو الحساسية لما يعتقدون أنه شرفهم ومكانتهم، لهم نزعة انتقامية تدميرية، أفضاظ حانقون وبالمقابل يأمر الله المسلمين بالحلم والصبر ومعاملة الكافرين بالحسنى، فالله وحده هو المنتقم الجبار. يقول الله عن عباده «وعباد الرحمن الذين يمشون على الأرض هونا وإذا خاطبهم الجاهلون قالوا سلاما» (الفرقان: ٦٢).

لم يكن المطلوب أبدا قراءة نصوص القرآن قراءة حرفية تبسيطة فإن كل سورة، جملة، أو سطر في القرآن هي آيات» (علامات، رموز، أمثولات) لأننا لا نستطيع الحديث عن الله سوى على سبيل القياس. لا يُقصد بالآيات العظيمة عن الخلق والحساب ويوم الدين فرض «اعتقاد» بل هي دعوات للفعل والعمل، وواجب المسلمين هو ترجمة تلك المبادئ إلى سلوك عملي. مثلاً، فالآيات التي

تتحدث عن الآخرة والحساب حيث لا تجدى الثروة والمجد الدنيوى، لابد وأن تجعل المسلمين يتفحصون سلوكهم الآن وهنا: هل يعاملون المحتاجين بمحبة وتعاطف وإنصاف؟ عليهم محاكاة كرم الله وعطاياه. فقد خلق لنا الطيبات ومنحنا العطايا والنعيم فى هذا العالم بكرم وسخاء. كان الدين أساسا يقوم على التزكى: أى عمل الصالحات والعطاء والطهر والكرم. فإن المسلمين برعايتهم للفقراء وتراحمهم معهم، وتحرير عبيدهم، وأداء أعمال الخير البسيطة على أساس يومى، بل وفى كل لحظة، يكتسبون أرواحا مسئولة عطوفة ويطهرون أنفسهم من الاستكبار والأنانية وبمنزجتهم سلوكهم على سلوك خالقهم، سيصل المؤمنون إلى النقاء والسمو الروحى.

لم ينظر المسلمون الأوائل إلى الإسلام على أنه دين جديد قصرى، بل على أنه استمرار لعقيدة «أهل الكتاب» اليهود والنصارى. فى آيتين تستدعيان منا التوقف، يذكر القرآن «قل آمنا بالله وما أنزل علينا وما أنزل على إبراهيم وإسماعيل وإسحق ويعقوب والأسباط وما أوتى موسى وعيسى والنبيون لا نفرق بين أحد منهم ونحن له مسلمون. ومن يبتغ غير الإسلام ديناً فلن يقبل منه وهو فى الآخرة من الخاسرين» (آل عمران: ٨٤ - ٨٥). فالقرآن هو توكيد للكتب المقدسة السابقة. لا يجوز إجبار أحد على اعتناق الإسلام لأن جميع العقائد المنزلة هى ديانات، لم يشأ الله أن ينتمى البشر جميعهم إلى أمة واحدة وعقيدة واحدة: «وأنزلنا إليك الكتب بالحق مصدقا لما بين يديه من الكتاب ومهيئنا عليه فاحكم بينهم بما أنزل الله ولا تتبع أهواءهم عما جاءك من الحق لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجا ولو شاء الله لجعلكم أمة واحدة ولكن ليلوكم فى ما آتاكم فاستبقوا الخيرات إلى الله مرجعكم جميعا فينبئكم بما كنتم فيه تختلفون» (المائدة: ٤٨).

والله ليس ملكية قصرية لأى موروث، لا يمكن حصر النور الإلهى فى مصباح واحد، وهو لا ينتمى إلى الشرق أو إلى الغرب بل نوره يضىء البشر جميعا: «الله نور السماوات والأرض مثل نوره كمشكاة فيها مصباح المصباح فى زجاجة الزجاج كأنها كوكب درى يوقد من شجرة مباركة زيتونة لا شرقية ولا غربية يكاد زيتها يضىء ولو لم تمسسه نار نورٌ على نور يهدى الله لنوره من يشاء ويضرب الله الأمثال للناس والله بكل شىء عليم» (النور: ٣٥)، يأمر القرآن المسلمين بحسن معاملة أهل الكتاب وبألا يدخلوا معهم فى جدالات خلافية لا طائل من ورائها «ولا تجادلوا أهل الكتاب إلا بالتى هى أحسن إلا الذين ظلموا منهم وقولوا آمنا بالذى أنزل إلينا وأنزل إليكم وإلهنا وإلهكم واحد ونحن له مسلمون» (العنكبوت: ٤٦).

يتطلب كل هذا جهدا لا يتوقف. ولا يعنى الجهاد الحرب المقدسة كما يقول الغرب، بل «الجهد» و«النضال»، لأنه من بالغ الصعوبة تفعيل إرادة الله فى عالم معيب بدرجة مأساوية. على المسلمين بذل الجهد بوعى وعزيمة على جميع الجبهات - الفكرية، الاجتماعية، الاقتصادية، الأخلاقية، الروحية والسياسية. وأحيانا، يكون عليهم أن يقاتلوا، مثلما فُرض القتال على محمد حينما أقسم كفار مكة على إبادة جماعة المسلمين بيد أن الحرب العدوانية محرمة، والمبرر الوحيد للحرب هو الدفاع عن النفس: «أذن للذين يقاتلون بأنهم ظلموا وإن الله على نصرهم لقدير. الذين أخرجوا من ديارهم بغير حق إلا أن يقولوا ربنا الله ولولا دفع الله الناس بعضهم ببعض لهدمت صوامع وبيع وصلوات ومساجد يذكر فيها اسم الله كثيرا ولينصرن الله من ينصره إن الله لقوى عزيز» (الحج: ٣٩ - ٤٠). لم تكن الحرب أبدا هى واجب المسلم الأول. ويروى عن رسول الله أنه قال «لقد عدنا من الجهاد الأصغر (الحرب) إلى الجهاد

الأكبر»، أى إلى النضال الأكثر أهسية بكثير لإصلاح المجتمع والنفس. وفى النهاية، وحينما تحولت الحرب بمكة لصالح المسلمين، تبنى الرسول سياسة اللاعنّف. وحينما فتحت مكة أبوابها للمسلمين، لم يُجبر أحد على الدخول فى الإسلام، ولم يحاول الرسول إقامة دولة إسلامية قصيرة هناك.

ومثل الموروثات الدينية الأخرى، كان للإسلام أن يتغير ويتطور. أقام المسلمون إمبراطورية كبرى امتدت من جبال البرانس إلى الهيمالايا، لكن وعملا بالمبادئ القرآنية، لم يُجبر أحد على دخول الإسلام وجفا، وفى القرون الأولى بعد وفاة الرسول، كان البعض لا يشجع اعتناق الشعوب الأخرى الإسلام، وذلك لاعتقادهم أن الإسلام هو دين للعرب، أحفاد إسماعيل، مثلما أن اليهودية دين لنسل اسحق والمسيحية لأتباع الإنجيل.

من ثم، فقد كان الإيمان شأن بصيرة عملية والتزام نشط. لم يكن له علاقة كبيرة بالعقائد المجردة، والتكهنات الفقهية واللاهوتية. ظلت اليهودية والإسلام ديانتين للممارسات، تدعوان إلى الممارسات العملية القويمة لا إلى مجموعة من المعتقدات القويمة لا تتغير orthodoxy. بيد أنه فى مطلع القرن الرابع بدأت المسيحية تتحرك باتجاه على قدر من الاختلاف وطورت انشغالا بصبحة المبادئ والمعتقدات الأمر الذى سيصبح كعب أخيل (نقطة ضعف) بالنسبة لها. لكنه، وحتى فيما بدأ بعض المسيحيين يتجادلون برطانة حول التعريفات العقائدية الدوجماتية طور آخرون - ربما كرد فعل على هذا - روحانية الصمت وعدم إمكان معرفة ما لا سبيل إلى معرفته، وكان هذا توجهها أصبح سمة على نفس الدرجة من الأهمية والتأثير.

الصمت

عام ٣١٢، هزم قسطنطين الأول منافسه على العرش الإمبراطوري في معركة جسر ميلفيان، ومن ثم، ظل يعتقد أنه مدينٌ بانتصاره لإله المسيحيين. قام في العام التالي بإعلان المسيحية دينا مسموحا به قانونيا، أحد الأديان التي يمكن ممارستها بالإمبراطورية الرومانية. كان هذا انقلابا دراماتيكيا مصيريا. أصبح بإمكان المسيحيين، بعد أن كانوا أعضاء مضطهدين لطائفة محظورة قانونياً، أن يقتنوا أملاكاً، ويبنوا الكنائس، ويمارسوا عبادتهم بحرية، ويشاركوا في الحياة العامة. وعلى الرغم من أن قسطنطين ظل يُشرف على الديانة الإمبراطورية بصفته كاهنها الأعظم، ولم يُعمد سوى على فراش موته، إلا أن محاباته للمسيحية كانت واضحة. كان قد أمل أن تصبح الكنيسة، بعد اكتسابها الشرعية القانونية، قوة توحد أجزاء إمبراطوريته مترامية الأطراف. بيد أنه ثبت أن هذا الدعم الإمبراطوري نعمة ونقمة في آن.

لم يكن قسطنطين يعرف الكثير عن اللاهوت المسيحي، لكن هذا لم يمنعه من التدخل في الشؤون العقائدية حينما كان يكتشف أن الكنيسة المفترض لها توحيد رعاياه كانت تمزقها الخلافات العقائدية.

كان على المسيحيين التكيف مع ظروفهم التي تغيّرت. كان عليهم أن يجدوا السبل لتعليم طوفان معتنقي المسيحية الجدد الذين كانوا يطلبون تعميدهم. أدركوا أن بإمكان العقيدة أن تكون محيرة لهؤلاء الجدد. والآن، وبعد أن أصبحت المسيحية ديانة للأغيار بشكل رئيسي، كان لابد من تغيير المصطلحات العبرية التي استخدمها المسيحيون اليهود الأوائل، وترجمتها إلى مصطلحات يونانية/ رومانية. كانت المسيحية تزعم أنها ديانة توحيدية، وكان من المحتمل لمعتنقيها الجدد التساؤل عن وضع يسوع، أو «كلمة الله» الذي

تجسد فى صورة بشرية. أكان إلهاً ثانياً؟ ماذا كان المسيحيون يعنون بتسميته «ابن الله»؟ أم أنه كان مُهَجَّنًا - نصف بشرى، ونصف إلهى - مثل ديونيسوس؟ وما الروح القدس؟ فاقم المشكلة التغير الملحوظ فى المناخ الفكرى للعصور القديمة المتأخرة.

يبدو وأنه كان قد حدث فقدان عميق للثقة فى العالم الفيزيقي وفى الطبيعة البشرية. كان الإغريق، حتى آنذاك، ومثل غيرهم من الشعوب. لم يروا هوة لا يمكن عبورها بين الله والبشرية. كان الفلاسفة قد توافقوا على أن البشر، بصفتهم حيوانات عقلانية يحتوون فى كيانهم شرارة إلهية. اعتبروا الحكيم سقراط، الذى كان يجسد المثال المتسامى للحكمة «ابناً لله» وتجسيدها للمقدس. لم يكن لدى الناس أدنى شك فى استطاعتهم التسامى والوصول إلى

«الخير الأعظم» من خلال قواهم الطبيعية. اعتمد أوريجنس، الأفلاطونى، أن بإمكانه التوصل إلى معرفة الله بتأمل الكون ورأى الحياة المسيحية بوصفها صعوداً أفلاطونيا يتواصل بعد الموت حتى تستوعب الروح تماماً فى المقدس. أما الفيلسوف المصرى أفلوطين (٢٠٥ - ٢٧٠) والذي كان ينتمى إلى المدرسة الأفلاطونية المحدثة، فاعتقد أن الكون فيض أزلى من الله، مثل الأشعة المنبعثة من الشمس، من ثم، فالعالم المادى هو حلول لكيونة الله ذاته، ولهذا فحينما يتأمل الفرد الكون، يتأمل الله. لكن الناس، شعروا، فى مطلع القرن الرابع، أن النظام الكونى تفصله عن الله هوة سحيقة. خبروا الكون بصفته على درجة من الهشاشة والخمول والمشروطية بحيث لا يمكن أن يكون ثمة ما هو مشترك بينه وبين الله الذى هو الكيونة ذاتها. رأوا أن ثمة خواء مرعبا يكمن مستعدا لابتلاع كل ما هو حى. لم يعد السؤال القديم البدئى (لم يوجد أى شىء بدلا من ألا يوجد شىء بالمرّة؟) يبعث الرهبة، والدهشة والبهجة، بل حلت مكانه دوامة أفكار، وتشوش ذهنى مُغثٍ. غدت إمكانية «العدم» تكمن مترقبة مهددة لدى بداية الوجود البشرى ونهايته معا.

كان بعض المسيحيين قد بدأوا بالفعل يدعون إلى مبدأ جديد عن الخلق لم يكن معروفا، بإطلاقه، للقديس. اعتقد كلمنت السكندرى (تقريبا من عام ١٥٠ إلى ٢١٥) أن الفكرة الفلسفية عن نظام كونى أزلى وثنية لأنها كانت ترى الطبيعية بصفاتها إلها ثانيا مشاركا فى الأزلية. لا يمكن أن يأتى شىء من العدم، من ثم، فلا يمكن للكون إلا أن يكون قد استُمدعى من الخواء البدئى بواسطة الله الذى هو الحياة ذاتها. يحتاج الناس، بدلا من «تأليه الكون» إلى معرفة أن «إرادة الله المحضة هى التى خلقت الكون». أثارت فكرة أن الله قد خَلَقَ، مُتعمداً، كل الأشياء مشاكل ضخمة. ألا تضمّر مثل هذه الفكرة

مسئولية الله عن الشر، مثلاً؟ بيد أن الاعتقاد بازلية المادة يبدو وأنه يُعرض قدرة الله الكلية وحرية المطلقة للتساؤلات. فالعقيدة التوحيدية تضم وجود قوة واحدة كلية مطلقة، من ثم، لا يمكن لقرارات الله أن تتأثر بالمتطلبات المستقلة للمادة، وإلا، لأصبح الله فى هذه الحالة يماثل الحرفى أو الصانع الذى تحدث عنه أفلاطون، ومن المسموح له فقط ترتيب هذه المادة وتشكيلها، والقضاء عليها.

واليوم يعتبر مبدأ الخلق من العدم مسمار المحور فى العقيدة المسيحية، الحقيقة التى تثبتُ عليها العقيدة الإيمانية أو تسقط. من ثم، فمن الشائق أن نبين كيف بزغت هذه الفكرة ببطء وعدم يقين. كانت غريبة كلياً على الفلسفة الإغريقية. كان لابد أن يبدو من العبث لأرسطو أن نتخيل إلهاً أزلماً مستغرقاً تماماً فى تأمل ذاته يقرر فجأة خلق النظام الكونى. مثل الخلق من العدم تغيراً جوهرياً فى الإدراك المسيحى لله وللعالم معاً. لم يعد ثمة سلسلة وجود أو كينونة تنبعث أزلماً من الله إلى الكون المادى، أو عالم وسطى من الكائنات الروحية التى تنقل الطاقة الإلهية إلى الممالك السفلى. بدلاً من ذلك، فقد أصبح يقال إن الله قد استدعى كل مخلوق من هاوية العدم غير المتخيلة وبإستطاعته فى أية لحظة سحب يده التى تحافظ على المخلوق وتبقيه. من ثم، فقد فصلت فكرة الخلق من العدم بين الكون والله. لا يمكننا استخلاص أى شىء عن الله من العالم المادى، لأنه لم ينبعث منه بشكل طبيعى، كما كان الفلاسفة قد تخيلوا، بل صنع من العدم ومن ثم، فهذا العالم من طبيعة (ontos) مختلفة كلياً عن طبيعة الله الحى. لم يعد من الممكن وجود «لاهوت طبيعى» يرى أن باستطاعتنا الوصول إلى الله من ملاحظتنا للعالم الطبيعى، لأن العقيدة الجديدة أوضحت أننا، لو تركنا لأنفسنا، فلن نستطيع معرفة شىء عن الله.

لكن المسيحيين لم يشعروا باستحالة معرفة الله بإطلاقه. كان يسوع، الرجل، صورة (cikon) مجسدة للمقدس قد منحهم ومضة لما عليه هذا الرب المتسامى المطلق. كانوا أيضاً مقتنعين أنهم، وبالرغم من كل شيء، فقد ولجوا بعداً لإنسانيتهم كان قد ظل حتى آنذاك غير مُكتشف، بُعداً مكّتهم، بمعنى ما، من المشاركة في الحياة المقدسة. أسموا هذه التجربة المسيحية «اللولية» the-osis» أو تألية البشر: فمثل «كلمة الله» الذى تجسد فقد أصبحوا هم أيضاً «أبناء الله» كما كان بولس قد زعم. لكن، ولأن تلك الفجوة الهائلة قد فتحت بين العالمين المادى والمقدس، فقد عرفوا أنهم لم يكن باستطاعتهم الوصول إلى هذه الحال «الروحانية» بجهودهم الذاتية. فقد حدث هذا بمبادرة إلهية. فإن الله الذى كان قد دعا كل الأشياء إلى الوجود، قد قام، بأسلوب ما بتجسير الهوة الهائلة حينما صارت «الكلمة جسداً وحلّت بيننا» (يوحنا ١: ١٤). لكن، من يسوع؟ على أى من جانبي الهاوية كان «الكلمة» أو يسوع الذى «كل شيء به وبغيره لم يكن شيئاً مما كان؟» (يوحنا ١: ٣). رأى البعض أنه، ولأن «الكلمة»، كما قال القديس يوحنا، كانت «مع الله» منذ البداية، وحقا: «فى البدء كان الكلمة والكلمة كان عند الله وكان الكلمة الله» (يوحنا ١: ١)، فإن يسوع «الكلمة» المُجسّد ينتمى إلى المجال الإلهى. لكن آخرين قالوا إنه، ولأنه أصبح رجلاً، ومات ميتة أليمة، فهو يشارك فى هشاشة المادة ومشروطيتها. هل يعنى هذا أن «كلمة الله» قد خُلِق من العدم مثل الأشياء جميعها؟

فى عام ٣٢٠، اندلع جدل حاد حول هذه القضايا بالإسكندرية. يبدو أن الجدل بدأ بنقاش حول معنى كلمات «الحكمة» فى سفر الأمثال التى ظل المسيحيون دائماً يطبقونها على المسيح «الرب قناني أول طريقه من قبل أعماله

منذ القدم» (أمثال ٨ : ٢٢) ومضى بعض المتجادلين يزعمون أن «الحكمة» كانت هي «حرفى» أو صانع الله الرئيس ووكيله فى خلق العالم. انبرى لهم أريوس، رجل الكنيسة الشاب الوسيم السكندرى، قائلاً إن النص يوضح بجلاء أن «الكلمة» و«حكمة الأب» كانا أولى مخلوقات الله وأكثرها تميزاً. يتبع هذا منطقياً أن «الكلمة» قد خُلِقَ أيضاً من العدم. لم يُنكر أريوس ألوهية يسوع، لكنه اقترح أنه قد رُقِيَ إلى المرتبة الإلهية. كان الرب قد عرف مسبقاً أنه لدى تجسيد كلمته رجلاً، فسيتصرف بطاعة تامة، ولكي يكافئه على ذلك الانصياع المتوقع، رفعه إلى المرتبة الإلهية قبل أن يبعث به فى مهمته. وهكذا، أصبح «الكلمة» النموذج الأسمى للإنسان المُكتمل، وإذا حاكى المسيحيون «إفراغه ذاته kenosis» بإخلاص، بإمكانهم هم أيضاً أن يصبحوا «أبناء الله»، أن يصبحوا مقدسين. وسرعان ما تحقق ألكساندر، أسقف الإسكندرية ومساعد الشاب اللامع أثاناسيوس، أن أريوس قد وضع إصبعه على الالتباس فى نظرة مدرسة الإسكندرية إلى المسيح، والتى كانت بحاجة إلى توضيح.

لم يقتصر الجدل على نخبة المتخصصين المتعلمين. قام أريوس بصياغة أفكاره أغانٍ على أنغام الموسيقى سرعان ما ردها البحارة والمسافرون، أغانٍ شعبية تقول إن الأب الله موجود بكنونته ومنح الحياة والكنونة لابنه الذى لم يكن يشاركه الأزلية ولم يكن أيضاً مخلوقاً. وسرعان ما انتشر الجدل إلى كنائس آسيا الصغرى وسوريا. نسمع عن مشرف على حَمَامٍ عامٍ يدخل مع المستحمين فى نقاش ساخن حول ما إن كان الابن قد أتى من العدم، وعن تاجر عملة راح يمايز بين الخالق وخلقه، وعن خباز تجادل مع عملائه بالقول إن الأب كان أعظم من الابن. كان الناس يناقشون المسألة بنفس الحماس

والاندفاع الذى يناقش به الناس كرة القدم اليوم، لأنه كان يلمس جوهر خبرتهم المسيحية. فى الماضى، كان من المؤلف تغيير نصوص وتفسيرات العقائد لتتوافق مع احتياجات الأتباع. أوضحت أزمة توجيهات أريوس أنه كان لابد من إحداث التغيير مرة أخرى.

على مر القرون، غدت توجيهات أريوس مرادفة للهرطقة. لكن آنذاك، لم يكن ثمة أساس عقائدى أرثوذكسي موحد ولم يعرف أحد ما إن كان أريوس أم أثاناسيوس هو المصيب. كان أريوس حريصا على الحفاظ على تسامى الله. رأى أن الله فريد لا مثيل له «الوحيد الذى لم يولد، الوحيد الأزلى، الوحيد الذى لا بداية له، الوحيد الحق، الوحيد الخالق، الوحيد الحكيم، الوحيد الخير»، ساحقة هى قدرته بدرجة أنه كان لابد من أن يكون «الكلمة» وسيطها لدى الخلق، لأنه لم يكن بوسع المخلوقات الهشة «تحمل أن تصنعها يد المطلق الذى لم يصنعه أحد». اعتقد أريوس أنه من المستحيل وجود الله الأعظم كلى القدرة فى عيسى الإنسان: رأى أن ذلك يماثل حشر جبل فى صندوق.

أراد أثاناسيوس حماية ممارسة شعائر الكنيسة المقدسة، التى كانت تشير - بشئ من عدم الدقة - إلى يسوع بصفته إلها. رأى أنه إذا كان أتباع أريوس يعتقدون حقا أن عيسى مجرد مخلوق، ألا يعنى هذا أن تقديسهم له بالكنيسة نوع من الوثنية؟ كان أثاناسيوس، قد قبل، مثل أريوس بالعقيدة الجديدة عن الخلق من العدم، لكنه رأى أن أريوس لم يفهم تضميناتها الكاملة. فقد كان الخلق من العدم قد كشف عن عدم اتساق مطلق بين الكينونة ذاتها ومخلوقاتنا التى أتت من لا شئ. من ثم، فالأشياء الوحيدة التى بإمكاننا معرفتها من خلال عقلنا الطبيعى، وبدون مساعدة، هى تلك الموجودة فى العالم المادى التى لا تخبرنا بشئ عن الله، إذ إن مخاخنا مؤهلة للتعرف على

الأشياء، الزائلة المحدودة التي خُلقت من لا شيء، من ثم، فليست لدينا فكرة عن «جوهر ousia» الله الذي لم يخلقه أحد، ليس له صنو، فهو لا يماثل أى شيء آخر نعرفه ولا يجوز لأريوس «التفكير فيه من (مثل) تلك المنطلقات البشرية». هذا بالإضافة إلى أنه ليس ثمة ما هو مشترك بإطلاقه بين الكينونة واللاكينونة؛ من المستحيل الحديث بتلك التعبيرات البشرية عن «كلمة الله»، أداة الخالق للخلق، «الذى بواسطته صُنعت الأشياء جميعها. فأىُّ تشابه يمكن أن يوجد بين أشياء وُجدت من العدم، وبين من جعل تلك الأشياء، التى كانت عدما، كائنات؟» رأى أن يسوع لم يكن مرتبطا بكيان هائل قادر كما يقول أتباع أريوس، فكل ما يمكن أن يقال هو أنه كان ثمة تسام يستعصى على الفهم فى يسوع مختلف كلياً عما للبشر أية خبرة به.

من ثم، لابد أن تكون العلاقة بين الله الذى لا سبيل إلى معرفته، وكلمته التى تجسدت فى المسيح الذى أتى بكل شيء إلى الوجود، لابد وأن تكون مختلفة كلياً عن العلاقة بين كائنين مخلوقين. فإذا فكر المرء فى الله، كما يفعل أتباع أريوس، بصفته كائناً آخر، أعظم وأفضل منا، إذن، يكون من المستحيل على الله أن يصبح بشراً. باستطاعتنا القول إن الله كان فى عيسى الإنسان، فقط لأننا ليس لدينا أية فكرة عما «هو» الله. أيضاً، فمن المستحيل القول إن جوهر الله لم يكن بالمسيح، لأننا لا يمكننا معرفة جوهر الله، فهذا خارج نطاق قدرتنا على المعرفة تماماً، من ثم، فنحن لا نعرف ما ننكره. لم يكن بوسع المسيحيين أن يخبروا «الجلول الإلهي theosis» أو حتى أن يتخيلوا الرب الذى لا سبيل إلى معرفته إذا لم يكن الله - بأسلوب لا يمكن سبر أغواره - قد أخذ المبادرة ودخل إلى نطاق المخلوقات الهشة. كتب أثاناسيوس فى أطروحة له عن تجسد المسيح «لقد أصبح الكلمة إنساناً كي

نصبح مقدسين، كشف عن نفسه من خلال جسد كى نتلقى فكرة عن الأب غير المرئى». من ثم، حينما نظرنا إلى يسوع الإنسان، استطعنا أن نلمح ومضة جزئية من الله الذى لا سبيل إلى معرفته، ومكنتنا روح الله، ذلك الحضور الحلوى داخلنا، أن نتعرف عليه.

ومن سوء الحظ، قرر قسطنطين الذى لم يكن على أية دراية بالقضايا المطروحة، التدخل، واستدعى جميع الأساقفة إلى نيقيا بأسيا الصغرى فى ٢٠ مايو عام ٣٢٥. تمكن أثناسيوس من فرض آرائه على الوفود، وأصدر هذا المجمع السكوني بيانا بأن المسيح الكلمة، لم يُخلق، بل أُنجب «بأسلوب مُقدّس لا يمكن النطق به أو وصفه» من جوهر الأب - لا من العدم مثل كل شىء آخر، من ثم، فقد كان «من الله» بمعنى مختلف كلياً عن كل المخلوقات الأخرى. كشفت هذه المصطلحات المتناقضة فى بيان «مجمع نيقيا» التأكيد الجديد على الاستحالة المطلقة لمعرفة الله «المقدس الذى لا يمكن التعبير عنه أو وصفه». لكن لم ينجح هذا القرار السلطوى الجازم فى حل أى شىء. وقّع جميع الأساقفة تحت الضغوط الإمبراطورية، على البيان باستثناء أريوس واثنين من زملائه. لكنهم، وبمجرد عودتهم إلى أسقفياتهم، مضوا يُعلّمون ما كانوا قد ظلوا يُعلّمونه دائماً - وفى غالبية الأحوال، اتخذوا موقفاً وسطاً بين أريوس وأثناسيوس. كان لهذه المحاولة لفرض عقيدة موحدة على الأساقفة والمؤمنين نتائج سلبية. أدى مجمع نيقيا إلى خمسين سنة أخرى من الفظاظة، الانقسامات، مداولات المجالس، وحتى إلى العنف، فيما أصبحت الأرثوذكسية العقائدية مسيسة. فيما بعد أصبح مجمع نيقيا رمزاً للأرثوذكسية الإجماعية، لكن، مضت قرون قبل أن يتم النص على صيغة أثناسيوس بشكل كان المسيحيون على استعداد لتقبله - وحتى حينما تم ذلك، فلم يكن ثمة إجماع.

كان فهم المسيحيين الشرقيين لتجسد المسيح مختلفا تماما عن نظرائهم الغربيين. كان القديس أنسلم (١٠٣٣-١١٠٩) أسقف كنتربرى (إنجلترا) قد عرف مبدأ الكفارة أو الافتداء تعريفاً أصبح معيارياً في الغرب: أصبح الرب إنسانا ليكفر عن خطيئة آدم. لم يقبل الأرثوذكس الشرقيون بهذا. كان مكسيموس المعترف (٥٨٠-٦٦٢) قد حدد رؤية الأرثوذكس ليسوع، حيث اعتقد أن «الكلمة» كان لابد وأن يصبح لحما حتى لو لم يخطئ آدم. كان يسوع أول إنسان «يؤله» (يصبح مقدسا) بالكامل، من خلال حلولية المقدس فيه وتخلله إياه، وباستطاعتنا جميعا أن نصبح مثله حتى في هذه الحياة. أصبح «الكلمة» مجسدا كي «يستطيع» الإنسان بكامله أن يصبح الله، يؤله، «بنعمة الله يصبح إنسانا، روحا وجسدا، بالطبيعة ويصبح الله بالكامل، روحا وجسدا بنعمة الله». ونتيجة لتلك المبادرة الإلهية، لم يعد من الممكن الفصل بين الله والبشر. منحنا يسوع الإنسان ومضتنا الوحيدة عن كنه الله، وأوضح لنا أن بإمكان البشر المشاركة، بأسلوب لا يمكن إدراكه في كينونة الله المستعصية على الفهم. لم يعد باستطاعتنا التفكير في «الله» دونما التفكير في «البشر» أو في «البشر» دون التفكير في «الله».

تقبل مكسيموس بالكامل تقدير أثناسيوس للتسامي المطلق لله. فقد أوضح كشف «الكلمة» المجسد أن الله لا سبيل إلى معرفته بإطلاقه. فقط لأننا لا ننظر إلى الله بصفته كائنا أعظم (على غرار ما فعله أريوس). يصبح بإمكاننا القول إن باستطاعة الله أن يظل كلى القدرة، ويتخذ في الوقت نفسه هشاشة اللحم البشري، لأنه لا يوجد كائن، في نطاق معرفتنا، باستطاعته أن يكون شيئين متناقضين في آن. فلأننا لا نعرف كنه الله أصبح بإمكاننا أن نقول إن باستطاعة البشر، بأسلوب ما، المشاركة في الطبيعة المقدسة. فحتى

حينما تأملنا المسيح الإنسان، ظلّ الله ذاته غير مرئى مُحيراً. لم يمدنا الكشف بمعلومات واضحة عن الله، بل أخبرنا أن الله يستعصى على أفهامنا. ورغم أن ذلك قد يبدو متناقضاً، فإن هدف الكشف كان هو إخبارنا بأننا لا نعرف شيئاً عن الله وقد جعل الكشف الأعظم المتمثل فى «الكلمة» المتجسد، الله أكثر وضوحاً من أى شىء سبقه. فبعد كل شىء، كان لابد من إخبارنا عما لا نعرفه، وإلا ظللنا غير مدركين له:

**«لأنه بعد أن أصبح إنساناً.. يظل (الله) ذاته مستعصياً
على الفهم كلياً.. ما يمكن فعله أكثر من هذا لتوضيح
البرهان على التسامى الإلهى؟ يوضح الكشف (الإظهار)
أنه خفى، والمنطق أنه لا يمكن الحديث عنه، والعقل أنه
متسام لا سبيل إلى معرفته» (مكسيموس: الغموض).**

ليس بالإمكان تقرير مثل تلك الأمور بالصياغات العقائدية، وذلك لأن اللغة البشرية عاجزة عن التعبير عن هذه الحقيقة التى نسميها «الله». حينما نستخدم ألفاظاً مثل «الحياة» و«النور» نجد أنها تحمل معانى مختلفة كلياً لدى استعمالها للحديث عن الله، من ثم، فإن الصمت هو الوسيط الوحيد الذى من خلاله يصبح من الممكن إدراك الإلهى المقدس.

لكن، لم يكن هذا يعنى أن على الناس مجرد «تصديق» تلك الحقائق التى لا سبيل إلى سبر أغوارها، على العكس، فإن عليهم بذل الجهد للوصول إلى السكينة الوجدانية التى تجعل خبرة «عدم المعرفة» حقيقة إلهية مقدسة فى حياتهم. كان لاهوت مكسيموس يقوم على روحانية كانت قد تطورت بُعيد «مجمع نيقيا». ففى وقت تراجع فيه مسيحيون كثيرون خائفين أمام شبح العدم البدئى الأساسى، تقدم آخرون لمعانقته. وفيما اشتبك البعض فى

نقاشات خلافية طنانة، وشغلوا أنفسهم بالتعريفات اللاهوتية لشخص المسيح، اختار آخرون روحانية الصمت – التي لم تكن مختلفة كثيراً عن مسابقات البرهمن الطقوسية Brahmodya. غدا الرهبان أبطالاً مسيحيين عن حق، توافدوا إلى صحراء مصر وسوريا ليعيشوا في عزلة، ويتأملوا في نصوص الكتاب المقدس التي كانوا قد استظهروها ويمارسوا التدريبات الروحانية التي كانت تأتيهم بصفاء روحى مثل ذلك الذى كان الرواقيون والإبيقوريون والكليون Cynics قد سعوا إليه. كان الآباء الإغريق قد اعتبروا الرهبة مدرسة فلسفة جديدة. مارس الرهبان فضيلة «الاهتمام بذات الفرد pro-soche» الرواقية؛ استعدوا هم أيضاً للموت وتبنوا أسلوباً للحياة جعل منهم أشخاصاً «غير قابلين للتصنيف atopos»، غير نمطيين، خارج المعايير. وبمنتصف القرن الرابع كان بعض رهبان الصحراء هؤلاء قد أصبحوا رواداً للروحانية الصامته التي أتت إليهم بحالة من السكينة الباطنية.

كان إفاجريوس البنطى (٣٤٨ – ٣٩٩)، الذى أصبح أحد قادة رهبان الصحراء المصرية يُعلم رهبانه فنون التركيز الیوجية التي كانت تبعث فيهم السكينة، بحيث، وبدلاً من السعى إلى تحديد المقدس بحصره داخل مصنفات عقلانية بشرية، يصبح باستطاعتهم تنمية صمت مُصنَّع متيقظ. رأى أن الصلاة ليست حديثاً مع الله، أو تأملاً فضولياً للجوهر المقدس؛ بل إنها تعنى عملية «التخلص من الأفكار». ولأن الله يكمن خارج متناول جميع الكلمات والمفاهيم فلا بد أن يكون العقل «عارياً»: كانت نصيحة إفاجريوس لتلاميذه هي «حينما تُصَلِّي، لا تُشكل صورة لله داخلك، ولا تترك عقلك تُطبع عليه أية أشكال». اعتقد أنه من الممكن اكتساب إدراك حدسى تلقائى بالله يختلف تماماً عن أية معرفة مصدرها التفكير المنطقى. لا يجوز للمأمل أن يتوقع

مشاعر غرائبية، أو رؤى أو أصواتا سماوية، فتلك ليست مصدرها الله، بل خياله المحموم، ولن تجدى سوى فى إلهائه عن هدفه الحقيقى: «بورك العقل الذى يكتسب تحرراً كاملاً من الأحاسيس أثناء الصلاة». أسمى بعض الآباء الإغريق الصلاة نشاطاً للقلب (kardia)، لكن تلك التسمية لم تُضمَر أن الصلاة تجربة عاطفية. فقد كان «القلب» يمثل مركز الإنسان الروحى، ما أسمىه كتابات اليوبانثاد الهندية «الذات الخالدة atman»، الحقيقية.

واليوم، فكثيراً ما تُفهم التجربة الدينية على أنها تجربة عاطفية زخمة، لذا، فقد يبدو تحريم إيفاجريوس لـ «الأحاسيس» نزقاً مستغرباً. بيد أنه، وفى جميع الموروثات العظمى، أعلن المعلمون على الدوام أن الرؤى، الأصوات، ومشاعر الورع والتفانى قد تكون إلهاء، بعيدة كل البعد عن كونها ضرورية فى المسعى الروحانى. ليس ثمة علاقة لإدراك الله، برهمن، النرقانا أو الداو بالعواطف. كان المسيحيون منذ البدايات الأولى يعون ذلك، كثيراً ما كانه طقوس العبادة صاخبة وغير مقيدة: وبزعم إلهام من «الروح القدس» كان ثمة أحاديث بلغات غريبة، وحالات غشية، ونبوءات تلقائية. لكن القديس بولس أبلغ بحزم أهل كورينثوس ممن تنصروا، أن حالات الانتشاء تلك لابد أن يُبقَى عليها داخل الحدود المقبولة، وأن الإحسان كان يفوقها أهمية بكثير. فالقاعدة الراسخة فى كل الديانات الكبرى هى وجوب إدماج التجربة الدينية، بنجاح، فى الحياة اليومية إذ إن الروحانية المشوشة تجعل من ممارستها إنساناً حالماً، غريب الأطوار لا يمكنه التحكم فى نفسه، وكل تلك دلالات سيئة حقا.

كان تحذير إفاجريوس لرهبانه ضد «الأحاسيس» تأكيداً لتلك الرؤية المركزية. هدف الكثير من نظم التأمل، مثل اليوجا، أو السكينة الباطنية هو فطام العقل والقلب عن أساليب الإدراك المبتذلة المعتادة، والمساعدة على

اكتشاف مدى لتجارب جديدة. كان تنمية المشاعر والأحاسيس العادية والاستغراق فيها يعنى أن المتأمل يظل أسير مدىً عقلى من المفترض له التسامى عليه. كما أنه لا يجوز للمتأمل الاضطلاع بهذه الرحلة فى أعماق العقل من دون توجيهات معلم أو مرشد روحانى. فالغوص فى اللاوعى مخاطرة، وبإمكان المرشد الجيد توجيه تلاميذه عبر تقلبات المزاج الخطيرة إلى حالة السكينة الباطنية، الصمت المتجذر لدى مستوى من النفس أكثر عمقاً من العواطف.

كانت حياة رهبان الصحراء بالغة الرتابة. وليس من قبيل المصادفة أن الأشخاص، من جميع العقائد، الذين أرادوا القيام بمثل ذلك النشاط التأملى نظموا حياة تنسكية ترعى احتياجاتهم. تختلف التفاصيل من ثقافة إلى أخرى، لكن التماثلات لافتة. وُجد أن الانعزال عن العالم، الصمت، التنظيمات الجماعية - حيث يرتدى الجميع نفس الثياب ويفعلون الأشياء ذاتها يوماً بعد يوم - وُجد أنها تدعم الممارس للتأمل خلال رحلته التى كثيراً ما يكون فيها وحيداً، تُجذّره فى الحقيقة وتقطعه عن الاستثارة والدراما التى تتعارض مع الخبرة الدينية. كانت تلك الممارسات تزود المتأمل بالاستقرار اللازم لمواجهة الحالات الوجدانية المتطرفة التى يتعرض لها دائماً الراهب، اليوجى، أو الباحث عن السكينة الروحية hesychast. حينما يُنظر إلى التجربة الروحية بصفتها مساوية للحماس، فإن فى هذا دلالة على أن الأشخاص فى سبيلهم إلى فقدان الصلة مع الإيقاعات النفسية للحياة الباطنية. لم يكن السعى إلى السكينة hesychia هو «التصوف» الذى نعيشه اليوم. لم يكن نوعاً متخصصاً من الصلاة، تسميه رؤى تحوز على الإعجاب، غير متاح سوى لنخب من الممارسين. من المؤكد أن الرهبان كانوا هم المتخصصين لأنهم كانوا يكرسون

انفسهم لهذا النشاط الروحاني طوال الوقت، بيد أن عامة الناس كانوا يمارسونه أيضا. كان من المفترض أن يكون جوهر كل الممارسات المسيحية – اللاهوتية، الشعائرية، نشاط التأويل، الأفعال الأخلاقية والإحسان – هو التوجه الصامت المتحفظ المتنسك. لم يكن هذا حصرا على المنعزلين، بل كان بالإمكان خبرته في العبادات العامة والصلوات الإنسانية. كان جريجورى (٣٣١-٣٩٥) من مدينة نيسا هو أحد أشهر الداعين إلى لاهوت الصمت الجديد. كان متزوجا، وعمل خطيبا محترفا إلى أن أصبح أسقف نيسا. شارك، على مضض، فى الجدل السياسى حول توجه أريوس. شعر بالقلق من تلك الخلافات اللاهوتية، إذ إنه رأى أن من المستحيل حسم الخلاف حول التعاليم المسيحية من موقع سلطوى متباعد. فاللاهوت يعتمد على الممارسة، ولا يستطيع تقييم حقيقته إلا الأشخاص الذين يسمحون لمعتقداته أن تغيرهم. رأى أيضا أننا لا نستطيع مناقشة الله عقلانيا بأسلوب مناقشتنا للكائنات العادية، لكن هذا لا يعنى التخلّى عن التفكير فى الله. علينا الدفع بأنفسنا قدما وبعقولنا إلى حدود ما بإمكاننا معرفته، ثم الهبوط إلى أبعاد أكثر عمقا حتى ظلام اللامعرفة والاعتراف باستحالة وجود وضوح نهائى. وبعد الإحباط البدئى، ستدرك الروح «أن الإرضاء الحقيقى لرغبتها يتكون من الاستمرار الدائم فى مسعاها، وعدم التوقف أبدا فى صعودها، حيث ترى أن كل تحقيقٍ لرغبتها يؤلّد باستمرار رغبة فى الوصول إلى الأعلى المتسامى». على المرء أن يترك خلفه «كل ما يمكن إدراكه من خلال العقل» بحيث يصبح «الشيء الوحيد المتبقى للتأمل هو غير المرئى المستعصى على الفهم».

كان بإمكان جريجورى أن يرى أن تلك المسيرة كانت فاعلة فى حياة موسى. كان لقاءه الأول مع الله هو الكشف لدى الشجرة المتوهجة حيث عرف

أن الله الذى قال «إنى أنا» هو الكينونة ذاتها. فكل شىء آخر فى الكون «تدركه الحواس أو يتفحصه الذكاء» يمكنه فقط المشاركة فى الكينونة التى تُبقى عليه كل لحظة بعد هذا الكشف الاستهلالى. مضى موسى، مثل كبار الفلاسفة، يشغل نفسه بتفحص منهجى للعالم الطبيعى. لكن، وفيما أن بإمكان الطبيعة أن تقودنا إلى التوصل إلى «الكلمة» الذى من خلاله صُنِعَ العالم، فليس بإمكانها أن توصلنا إلى الله ذاته. بيد أنه، حينما تسلق موسى الجبل وولج الظلام الدامس على قمته، كان فى المكان الذى به الله، هذا على الرغم من عدم رؤيته أى شىء. كان قد ترك، فى نهاية المطاف أساليب الإدراك المعيارية خلفه، ووصل إلى نوع من الإبصار مختلف تماما. حدس، بعد أن كاد قد دفع بعقله إلى النقطة التى لم يكن بوسعه تخطيها، «الآخريّة» الصامتة الموجودة أبعد من متناول الألفاظ والمفاهيم. وحينما يفهم الساعى إلى تلك السكينة الباطنية hesychast هذا، يدرك أن أية محاولة لتعريف الله بوضوح «تصبح صنماً، تجسيدا ذاتيا لله، ولا تجعله معروفا لنا».

كان جريجورى يعرف أن بيان نيقيا قد أدى إلى تشوش مسيحيين كثيرين. كيف يتأتى أن يكون للابن طبيعة الأب ذاتها دونما أن يصبح إلها ثانيا؟ ولأنهم لم يكونوا على معرفة بالمصطلحات اليهودية التقليدية، شعروا بالحيرة إزاء هوية الروح القدس. قضى باسيليوس شقيق جريجورى الأكبر وأسقف قيصرية كبدوقية (٣٣٠ - ٣٧٩) وقتا بعيدا عن أسقفيته لبحث عن حل. لابد أن يتوقف المسيحيون على التفكير فى الله على أنه مجرد «كائن» أكبر من أنفسهم وأكثر قدرة. ليس هذا هو الله. كان المبدأ الجديد للخلق يوضح أنه لا سبيل إلى معرفة الله، فلا تستطيع عقولنا سوى التفكير فى الكائنات الموجودة فى الكون؛ ليس بوسعنا تخيل «العدم» الذى منه تشكل العالم، لأننا لا

نستطيع التفكير سوى فى أشياء ، لها امتداد مكانى أو صفات. من المستحيل علينا معرفة ما كان يحدث قبل خلق الله، لأنه ليس باستطاعتنا التفكير سوى من منطلقات زمانية. وهذا ما عناه القديس يوحنا حينما قال «فى البدء كان الكلمة».

**«لأن الفكر لا يستطيع السفر خارج «كان»، ولا يستطيع
الخيال تخطى «البداية» مهما جعلت فكرك يسافر خلفا
إلى أبعد ما يستطيعه، ومهما بذلت من جهد مضى لترى
ما هو أبعد من «الابن» ستجد أنه من المستحيل أن ترجع
خلفا أبعد من البداية (البدء)».**

(باسيليوس: عن الروح القدس)

ما يقع خلف الكون أو خارج نطاقه ليس باستطاعتنا إدراكه أو تخيله. حينما نحاول التفكير فى «خالق» هذا الكون تتصلب عقولنا. بيد أنه باستطاعتنا رؤية آيات وآثار لله فى عالمنا. أصر باسيليوس بإحيائه تمييز الفيلسوف فيلو بين جوهر الله الذى لا سبيل إلى معرفته وبين «أنشطته أو طاقاته»، أصر على أننا لن نتمكن أبدا من معرفة جوهره، بل إنه بغير استطاعتنا الحديث عن هذا الجوهر. والصمت هو الوحيد الذى يناسب ما يكمن بعيدا عن متناول الكلمات. لكننا باستطاعتنا تشكيل فكرة عن «الطاقات» القدسية التى ترجمت «الله» الذى هو أقدم من أن يناقش، إلى مصطلحات بشرية: الكلمة الذى تجسد، والحضور المقدس الذى حل داخلنا والذى يسميه الكتاب المقدس «الروح القدس».

ولكن يبين للمسيحيين أن الأب والابن والروح القدس ليسوا ثلاثة «آلهة»

متمايزة، صاغ باسيليوس مبدأ الثالث. فى البداية، اعتقد المسيحيون أن يسوع، الكلمة المتجسد، والروح القدس، كائنان إلهيان منفصلان. لكن بولس أوضح أنهما كانا واحداً وغير منفصلين، أى أن السيد هو الروح. ولأنهما قوى إلهية، فإن الكلمة والروح ليستا زائلتين محدودتين أو منفصلتين مثل كائنات خبراتنا العادية. ويمرور الوقت، أدرك المسيحيون أن القوى الإلهية التى كانوا يخبرونها أثناء الطقوس والممارسات بالكنيسة غير محدودة لا يمكن تعريفها، من ثم لابد أن «الكلمة» و«الروح» تشيران إلى نفس القوى الإلهية. لم يكن الله كائناً بالأعداد أو الامتداد، من ثم، فليس الأب والابن والروح القدس ثلاثة «آلهة» متميزة. كان الوثنيون يفكرون فى «آلهتهم» كأعضاء فى النظام الكونى لكل منهم شخصيته ووظيفته، لكن رب المسيحيين لم يكن كائناً مثل تلك الكائنات. حينما نقول إن الأب والابن والروح القدس إله واحد، فنحن لا نعى أن «واحد + واحد + واحد = ٣» بل إن «اللامحدود غير المعروف + اللامحدود غير المعروف + اللامحدود غير المعروف يساوى اللامحدود غير المعروف». نفكر فى الكائنات التى نعرفها كموضوعات مفردة أو مجموعات من موضوعات مختلفة. لكن ليس الله مثل ذلك. ومرة أخرى، فإن عظمة الله المطلقة التى لا يمكن وصفها أو الحديث عنها كانت هى المفتاح إلى فهم الثالث المقدس والسبب فى أن الثالث ليس شيئاً غير معقول منطقياً أو عددياً هو أن الله ليس كائناً يمكننا أن نعرفه وفقاً لمصنفات بشرية مثل الأعداد.

ورغم أن الثالث كان مُحيراً بالنسبة للمسيحيين الغربيين فقد كان مركزياً لروحانية الأرثوذكسية الشرقية. فى مطلع العصر الحديث حينما كان الغرب يطور أسلوباً عقلانياً تماماً فى التفكير عن الله والعالم، رُوِّعت لا عقلانية

الثالوث الفلاسفة والعلماء. لكن بالنسبة للاباء، الكبدوقيين -- باسيليوس، جريجورى، وصديقهما جريجورى من نزيانزوس (٣٢٩ - ٣٦٠) - كان هدف مبدأ الثالوث هو جعل المسيحيين يتوقفون عن التفكير فى الله بأساليب عقلانية لأن هذا يؤدى بنا إلى التفكير فيه على أنه كائن حيث إن قدرة عقولنا لا تتعدى هذا. لم يكن الثالوث «سرا» يجب الاعتقاد فيه، بل صورة كان من المفترض أن يتأملها المسيحيون ويتمعنون فيها بأسلوبهم الخاص. كانت «أسطورة» لأنها تتحدث عن حقيقة غير متاحة للتفكير العقلانى، ومثل أية أسطورة أخرى، كانت تكتسب المعنى فقط لدى ترجمتها إلى أفعال عملية. حينما كان المسيحيون يتأملون الله الذى كانوا يعرفونه كثلاثة وواحد، يدهمهم إدراك أن الله لا يشبه أى شىء فى نطاق خبرتهم. وهكذا، فإن الثالوث كان يذكر المسيحيين بالآ يفكروا فى الله كشخصية بسيطة، وأن ما نسميه الله لا يمكن إخضاعه للتحليل العقلانى أو إتاحت له. فالثالوث آلية تأملية لمجابهة النزوع الوثنى لدى أشخاص مثل أريوس الذين ينظرون إلى الله كمجرد كائن. حينما كان الآباء الكبدوقيون الثلاثة يقدمون مفهوم الثالوث إلى معتنقى المسيحية الجدد بعد طقس تعميدهم، كانوا يميزون بين جوهره، طبيعته الباطنية التى تجعل منه ما هو، وبين صفاته الظاهرية hypostases. لكل منا جوهر نجد صعوبة فى تحديده لكننا نعرف أنه جوهر شخصيتنا غير القابل للاختزال. فهو الذى يجعلنا من نحن لكن تعريفه صعب. نحاول التعبير عن هذا الجوهر للعالم الخارجى على شكل خصائص ظاهرية متنوعة - عملنا، نسلنا، ممتلكاتنا، ملابسنا، تعبيرات وجوهنا ولزوماتنا السلوكية وتلك أشياء بإمكانها أن تتيح للآخرين معرفة جزئية بطبيعتنا الباطنية الجوهرية. كما أن اللغة تعبير ظاهرى شائع جداً عن ذلك الجوهر. فإن ألفاظى تنتمى إلى

بوضوح، لكنها ليست مثل ما أنا، وإنما ما نترك شيئا غير منطوق به. من ثم، كان هناك فى «الله» وعى إلهى بالذات ظل لا سبيل إلى معرفته، إلى تسميته، إلى النطق به. لكن المسيحيين قد خبروا غير المعروف أو المنطوق به فى مظهر خارجى أمكن ترجمته إلى شىء فى متناول البشر المحدودين، المقيدون بالحواس، المحددين بالحواس، المحددين بالزمان. أحيانا كان الآباء الكبدوقيون يستخدمون لفظ «الوجه prosopon» بدل التعبير الخارجى أو الظاهرى hypostasis، كان اللفظ يعنى أيضا تعبير الوجه أو الدور الذى يختار الممثل أن يؤديه. حينما تُرجم prosopon إلى اللاتينية أصبح perso-na، أو القناع الذى يرتديه الممثل بحيث يتمكن الجمهور من التعرف على طبيعة شخصيته وكان مزوداً بالة لتكبير الصوت مكنت الجمهور من سماعه.

لكن، لم يكن من المطلوب أن «يعتقد» أى أحد فى أن تلك حقيقة واقعية مقدسة. كان الثالوث «سرا» لا لأنه لغز يستعصى على الفهم يجب تقبله كما هو. كان «سرا» لأنه تكريس، «طقس دخول»، يدفع بالمسيحيين داخل أسلوب تفكير مختلف كلياً عن الإله والمقدس. كان باسيليوس يميز باستمرار بين الرسالة العلنية kerygma للكنيسة التى تعلمها للجمهور وبين الدوجما dogma، المعنى الباطنى لهذه الرسالة الذى يمكن إدراكه فقط بعد استغراق طويل فى الصلاة الطقوسية. كان الثالوث نموذجاً أساسياً للدوجما، حقيقة تأتى بنا فى مواجهة حدود اللغة، لكن بالإمكان الإحياء بمعناها من خلال الإيماءات الرمزية فى طقوس العبادة، وممارسة صمت الروحانية التأملية التى تؤدى إلى السكينة. كان المشاركون الجدد يتعلمون الإبقاء على عقولهم فى حركة دائمة، تتأرجح ذهاباً وأوبة بين «الواحد» و«الثلاثة». كان هذا النظام العقلى يساعدهم، بالتدريج، على أن يخبروا داخلهم التوازن الباطنى للعقل

الثلاثى. شرح جريجورى النزيانوسى هذا النمط، نمط «الخطو خارج الذات» الذى ينتج عن هذا:

«بمجرد أن أدرك «الواحد» يضيئنى بهاء «الثلاثة»، بمجرد أن أتعرف على «الثلاثة» أُحمَل عودة إلى «الواحد». حينما أفكر فى أى واحد من «الثلاثة» أفكر فيه ككل، فيملاً عينى، ويراوغنى الجزء الأعظم مما أفكر فيه. لا أستطيع إدراك عظمة هذا «الواحد» كى أستطيع أن أنسب عظمة أكبر للآخرين. حينما أرى الثلاثة معا، أرى مشعلاً واحداً فقط، ولا أستطيع تبين النور غير المقسم أو أستطيع قياسه».

لم يكن الثالث يختلف عن المندالا، ذلك الرسم التخطيطى، أو أيقونة الدوائر متحدة المراكز التى يركز فيها البوذيون أثناء التأمل لتجميع قوى كياناتهم الروحية الحيوية معا، ليتحرروا ويصلوا إلى حالة من التناغم. آنذاك، كان الثالث نشاطاً أكثر منه مبدأً عقائدياً ميتافيزيقياً مجرداً. وقد يعود اعتقاد غالبية المسيحيين الغربيين فى عدم جدوى مفهوم الثالث وعبثيته وغرابته إلى أنهم لم يتلقوا هذه التدريبات التأملية الروحانية.

كانت دوغما الثالث ترمز أيضاً إلى الجوهر kenosis، الذى كان المسيحيون يلمحونه فى قلب الكينونة. كانت كل شخصية «قناع Persona» من الثالث تشير إلى الأخريات، فلا يوجد منها من هو مكتمل فى ذاته وبذاته. وربما كان من السهل التعبير عن ذلك فى هيئة تصويرية. للأيقونة، فى المسيحية الأرثوذكسية الشرقية وظيفة دوغماتية تعليمية تعبر عن الحقيقة الداخلية للمعتقدات أو المبادئ، وأحياناً تكون للأيقونة الضخمة نفس مكانة الكتاب المقدس. إحدى أشهر الأيقونات على مدى الزمن هى «ثالث العهد القديم». لرسام القرن الخامس عشر الروسى ألكساندر روبلف، الذى أصبح

صورة نموذجية بدنية للمقدس فى العالم الأرثوذكسى. الصورة مستمدة من قصة إبراهيم والأغراب الثلاثة، الذين صورهم روبلف ملائكة، رُسلًا من الله الذى لا سبيل إلى معرفته. يمثل كل منهم أحد «أشخاص» الثالوث؛ يبدوون متشابهين تماما ويمكن تمييزهم فقط من خلال أثوابهم الملونة والشارة الموجودة خلف كل منهم. أصبحت مائدة إبراهيم مذبحا، واختزلت الوليمة التى أعدها لهم إلى كأس للقربان المقدس. يجلس الملائكة الثلاثة فى دائرة، رمز الكمال واللانهاية، ويتموضع الناظر لدى جانب المائدة الخالى. بهذا يوحى روبلف مباشرة أن بإمكان المسيحيين أن يخبروا الثالوث فى طقوس القربان المقدس، فى مناولة بين الله وبين أحدهم الآخر، وباستدعاء قصة سفر التكوين - فى حياة قوامها التراحم. يجذب الملك الذى يحتل المركز، مباشرة، انتباهنا، لكنه لا يبادلنا التحديق، بل ينظر باتجاه الأب، الملك الذى على يمينه. وبدلا من أن يبادل اهتمامه، يوجه الأب اهتمامه إلى الشخصية المُتبدية فى يمين اللوحة والذى تتجه نظرتة إلى داخله. من ثم، نجد أنفسنا وقد جُذِبنا إلى داخل تلك الحركة الدائمة التى وصفها جريجورى النازيانوسى. ليس هذا إلها مهيمنا يتطلب الولاء الحصرى له والانتباه الكلى إليه. لا نلتقى هنا بأية أقنعة أو شخصيات يتقمصها كل منهم، بل إن كل واحد منهم يحيلنا إلى الآخر من خلال التجرد اللانهائى من أية سمات شخصية.

ليس ثمة ذاتية فى الثالوث، بل «صمت» و«تفريغ للذات kenosis». يفرع الأب الذى هو أساس الكينونة، ذاته من كل ما تحتويه، وينقلها إلى الابن، بعد أن يتخلى عن كل شىء، حتى إمكانية التعبير مرة أخرى عن ذاته فى «كلمة». «فبعد النطق بـ «الكلمة» لم يعد للأب «أنا»، من ثم يظل «صامتا» و«لا سبيل إلى معرفته» إلى الأبد. ليس ثمة ما باستطاعتنا قوله عن الأب، لأن «الرب»

الوحيد الذى نعرفه هو «الابن». فى مصدر الكينونة ذاتها يوجد «لا شىء». يتّفق به تماما مثل البرهمن، والداو، والنيرقانا، لأن «الأب» ليس كاننا آخر ولا يوجد ما يماثله فى خبرتنا الدنيوية. ولأن «الأب» يربك جميع أفكارنا عن الشخصية ويتحداها، ولأن العهد الجديد يقدمه على أنه نهاية المسعى المسيحى، يصبح مسعانا رحلة إلى اللامكان، للاشىء، للا أحد. وبنفس الأسلوب، فإن الابن، سبيلنا الوحيد إلى المقدس، هو مجرد أيقونة لجوهر الحقيقة، التى تظل، كما تؤكد اليونانيشاد «خارج متناول الإدراك». ومثل أى رمز، يشير «الابن» خارج ذاته إلى «الأب»، فى حين أن «الروح القدس هو الذات الأزلية atman لـ «الأب» وهو أيضاً «نحن» بين «الأب» و«الابن». ليس باستطاعتنا أن نصلى له، لأنه الجوهر الباطنى لكل الكائنات، بمن فيها نواتنا نحن.

توصل المسيحيون الغربيون إلى فهم مماثل للثالوث من خلال طريق نفسى كان قد رسم خطوطه القديس أوغسطين (٣٥٤ - ٤٣٠) أسقف هيبون بشمال إفريقيا. كان أوغسطين، قبل تحوله للمسيحية قد خبر عدم رضا مقلق دفع به لدراسة المدارس الفلسفية الواحدة بعد الأخرى. جرب المذهب المادى، مذهب اللذة، والمانوى (مذهب مسيحى لأدرى) قبل أن يكتشف الإفلاطونية المحدثه، التى دهمته، وفقا لما قاله لاحقا، مثل وهج من النار وأنقذته من اليأس. ومثل معاصريه، كان انعدام استقرار الحياة المادية التى بدت وأنها ترتعد على حافة العدم، يسبب له الرعب. تجنب أوغسطين المسيحية فى البداية. وجد فكرة التجسد غير مقبولة كما أحبطه الأسلوب الذى كُتب به الإنجيل. لكن أدت قراءته لكتابات بولس، وأسقف ميلانو أمبروز (٣٣٩ - ٣٩٧) إلى تحول دراماتيكي حينما «تدفق إلى قلبى نور اليقين الثابت. وهربت جميع ظلال

التردد واختفت». وباستثناء القديس بولس، لم يكن لأى من اللاهوتيين الغربيين تأثير على المسيحية الكاثوليكية والبروتستانتية أقوى من تأثير أوغسطين. فنحن نألفه بحميمية أكثر من أى مفكر آخر فى العصور القديمة المتأخرة من خلال كتابه «اعترافات». وفى إحدى أكثر الفقرات شهرة فى «الاعترافات» أوضح أن دراسة العالم الطبيعى لن تمنحنا معلومات عن الله:

«مؤخراً أحبيتك، أيها الجمال القديم الحديث،

مؤخراً أحبيتك! انظر، كنت فى الباطن وكنت

أنا فى الظاهر، وهناك بحثت عنك، استغرقت،

وأنا الذى لم يكن قد تشكل بعد، فى الأشياء الجميلة التى

شكّلتها وصنعتها أنت. كنت معى، ولم أكن معك.

أبعدتنى عنك الأشياء التى لم تكن لتكون، لو أنها لم توجد فيك».

كان الله «داخلنا» لكن لم يكن بوسع أوغسطين العثور عليه لأنه «كان خارج ذاته». وطالما حصر مسعاه فى العالم الظاهرى ظل أسير التغير الهش الذى كان قد سبب له عميق القلق. حينما ساءل العالم الفيزيقي عن الله أجابته الأرض، البحر، السماء والأجرام السماوية قائلة «لستُ هو، لكنه هو من صنعنى». لكنه حينما تساءل: «ما أحبه إذن بحبى لإلهى؟» كان أوغسطين يعرف أن ليس بوسعه، مثل حكماء اليوبانشاد، سوى الإجابة، «لا شىء.. لا شىء».

«لا جمال فيزيقي، لا بهاء، وقتى، لا تألق لضوء يزهو بنفسه لعينى، لا لحن حلواً للأغاني.. لا عبق لطيفاً للأزهار أو الزيوت أو العطور، لا غذاء سماوياً (مناً)، أو عسلاً، أو أطراف تستخدم فى الأحضان الجسدية».

لكن الله كان كل هذه الأشياء، «أنا في الدنيا».. هناك يسقط ضوء على روى لا يمكن لأى مكان أن يحتويه، صوتٌ ينطق به لا يمحوه أى زمن، عبق ينتشر لا تستطيع أى رياح تبديده، ذائقة تنبثق لا يمكن للأكل محوها.. هذا ما أحبه فى حبى لله».

يخبرنا الكتاب المقدس أن الله صنعنا فى هيئته، ومن ثم، كان باستطاعتنا أن نجد داخلنا صورة تتوق، مثل أية صورة أفلاطونية، إلى نموذجها الأول. إذا نظرنا داخلنا سنكتشف ثلاثية فى ملكاتنا العقلية: الذاكرة، والفهم، والإرادة أو الحب التى تمنحنا بصيرة عن حياة الله الثلاثية. كانت الذاكرة تأسر أوغسطين. كان يعتقد أنها ليست مجرد ملكة التذكر لكنها تشمل العقل بأكمله، الوعى واللاوعى، وكانت مصدر حياتنا العقلية والوجدانية مثلما أن الأب هو أساس الكينونة. كان يمتلئ بالرهبة لدى تفحصه الذاكرة: «يا إلهى، إنها شئ يبعث القشعريرة، تعددية عميقة لا متناهية».

«ما أكونه، إذن، أنا يا إلهى؟ أى نوع من المخلوقات أنا؟

حياتى. حياة غير مستقرة، متعددة غير قابلة للقياس البتة. فى حقول ذاكرتى ومغاراتها وكهوفها، المليئة بأشياء لا تعد ولا تحصى.. أبحر، أتنقل سريعا بين هذا وذاك. أغوص عميقا بقدر استطاعتى، ولا توجد نهاية فى أى مكان؛ هكذا هى قوة الذاكرة. هكذا هى قوة الحياة فى رجل يعيش حياة فانية».

تمنحنا الذاكرة ومضات عن اللانهاية، لكن من أجل اللقاء مع المقدس، يكون عليها إجهاد نفسها حتى تتخطى ذاتها إلى العقل الأسمى -intellectus، المكان الذى يمكن للروح فيه أن تلتقى الله بحميمية عميقة.

حينما تحدث أوغسطين عن «العقل» كان يعنى شيئا مختلفا عما نعنيه به الآن. لم يكن «العقل intellectuo» الذى عناه هو مجرد ملكة المنطق والحسابات والنقاش. فى العالم القديم كان الناس ينظرون للعقل المفكر rea-son على أنه منطقة خلفية تحدها من ناحية قوانا العقلانية المنطقية ratio ومن الجانب الآخر العقل الأسمى intellectus وهو نوع من الذكاء الخالص، كان الهنود يسمونه بودى buddhi. من ثم، فهو أسمى من العقل المفكر، لكننا لا نستطيع بدونه التفكير بإطلاقه. ليس للعقل البشرى قدرة، إذا ترك لذاته، على النظر بتجرد إلى الكائنات المتغيرة فى عالمنا والوصول إلى أى حكم صحيح بشأنها، لأنه ذاته مبتلى بالوقتيّة والتغير. تمكن أوغسطين من التعرف على عدم استقرار العالم وعدم ديمومته، تلك الأمور التى تسببت له فى عميق القلق قبل تحوله، لأن الأفلاطونيين أخبروه أنه يملك داخله معياراً متأصلاً للاستقرار، ضوءاً باطنياً، «دائماً، حقيقياً، يسمو على عقلى المتغير». من ثم، يوجد بالنفس منطقة يمكن للعقل فيها الوصول خارج نطاق ذاته. كان هذا هو العقل الأسمى، ذروة الفكر، قمته المُخرقة» وميضه. من ثم، حينما تفحص أوغسطين أعماق عقله، اكتشف أنه منمذج على غرار الثالوث، النموذج الأسمى للكونية جميعها. تولّد الذاكرة، داخل العقل البشرى، العقل الأسمى، مثلما ينبج «الأب» كلمة يعبر بها عن طبيعته الجوهرية. يبحث العقل الأسمى، داخل العقل البشرى، عن النفس، ويحبها، ويتقصاها فى خبايا كهوف الذاكرة التى ولّدتها، مثلما تسعى الذاكرة إلى المعرفة بالذات التى يكبسها العقل الأسمى وتحبها. ذلك النشاط الذى يحدث فى عقولنا هو انعكاس باهت لـ «الروح»، رابطة الحب بين «الأب» و«الابن»... وتشكل الملكات الثلاث المختلفة، الذاكرة، الإدراك، الحب- فى الله، «حياة واحدة، عقلا واحد، وجوها واحدا» داخل أنفسنا.

بالنسبة لأوغسطين، الأفلاطوني، لم تكن عملية «المعرفة» نشاطا يبادر الإنسان به لكنه شئ يحدث لعقله. فالمعرفة ليست شأن تقييم موضوع خارجي وتعريفه ومنازلته، يجذب الشئ الذى «يُعرف» الفكر إلى علاقة حميمية معه. وبالنسبة لفكرة أوغسطين عن الثالوث، فلم تكن معرفة الله منفصلة عن حب الله. لكنه لم يتوقع من قرائه القبول بكل ما يقوله؛ فقد رأى أن عليهم أيضا الاضطلاع بهذا النشاط الاستبطانى التأملى الذى قاده هو إلى هذا اللاهوت، وجعله واقعا بالنسبة لهم، وإلا سيظل، مثل الأسطورة، غير مصدق.

كان أوغسطين رجلا معقدا، ولم يكن شخصه أو لاهوته دونما عيوب، كان بإمكانه أن يكون متعصبا، كارها للنساء، ومكتئبا - فاقم نزوعه إلى الاكتئاب حقيقة أنه شاهد انهيار الأقاليم الغربية من الإمبراطورية الرومانية، وكانت مصيبة تماثل كارثة بيئية رهيبة. نجد أن الحزن العميق يغلب على أعماله المتأخرة. حينما تم ترسيمه أسقفا لهيون عام ٣٩٦، أصبح موضوعا لحملة تشويه شخصية شرسة، مُثَقلا بوطأة إدارة أسقفية تسودها الانقسامات العميقة، وعانى من سوء الصحة. فى العام ذاته اجتاح الملك الإرك وأتباعه القوط الغربيون اليونان، وكانت تلك هى أولى جحافل البرابرة التى أسقطت الإمبراطورية الرومانية: عام ٤١٠، استولى الإرك على مدينة روما نفسها ونهبها. أدى سقوط روما إلى إغراق أوروبا الغربية فى عصور الظلام التى دامت سبعمائة عام، ولم تحفظ ثقافتها سوى فى الأديرة والمكتبات المنعزلة، التى غدت حصونا للحضارة وسط بحر من البربرية. حينما توفى أوغسطين عام ٦٣٠، كانت قبائل القندال (Vandals) قبائل جرمانية بربرية اجتاحت فرنسا وشمالى إفريقيا فى القرن الخامس، واحتلت روما ونهبتها) قد حاصرت هيون، وفى العالم التالى، قامت بحرق المدينة تماما.

هذا هو سياق مبدأ أوغسطين عن الخطيئة الأصلية، والذي يعتبر أحد إسهاماته الأقل إيجابية في اللاهوت الغربى. أتى بتأويل جديد تماماً للإصحاحين الثانى والثالث من سفر التكوين، حيث زعم أن خطيئة آدم أنزلت اللعنة الأزلية بذريته. وعلى الرغم من الخلاص الذى أتى به المسيح للبشرية فما زال البشر يُضعفهم ما أسماه أوغسطين «حب الشهوات - concupiscentia»، تلك الرغبة اللاعقلانية للبحث عن المتعة فى الكائنات، بدلا من الله ذاته. ويتبدى هذا النزوع بقوة فى الفعل الجنسى حينما تُغرق الشهوة قوانا العقلية، وتنسينا الله، ويستمتع المخلوقات ببعضهم بونما خجل. عكس شبح العقل الذى تمرغ فى وحل فوضى الأحاسيس الجسدية الهمجية مأساة روما التى كانت مصدر النظام والقانون والحضارة التى خسفت بها القبائل البربرية الأرض. لم ير المفسرون اليهود أبدا خطيئة آدم من هذا المنظور الكارثى، ولم يقبل المسيحيون اليونانيون الذين لم يكونوا قد تأثروا بهجمات البرابرة، مبدأ الخطيئة الأصلية. هذه العقيدة، التى ولدت من الحزن والمعاناة والخوف، تركت للمسيحيين الغربيين إرثا صعبا ربط بين الجنس والخطيئة بأسلوب لا تنفصم عراه، وساعد على اغتراب النساء والرجال عن حالتهم البشرية.

وعلى الرغم من أن اليونانيين وجدوا تأويله لقصة آدم وحواء حُرْفياً بأسلوب مبالغ فيه، بيد أن أوغسطين لم يكن حُرْفياً متعصبا فى تفسيره للإنجيل، فقد كان يأخذ العلم على مجمل الجد، وسيهيم «مبدأ التوفيق» الذى استخدمه على التفسير الإنجيلى فى الغرب حتى وقت متأخر فى العصر الحديث. مثلاً، هناك مزمر يعكس بوضوح النظرة القديمة التى كانت قد تغيرت قبل عصر أوغسطين بوقت طويل، حيث كان الناس يعتقدون فى وجود

بحار فوق الأرض تتسبب فى سقوط المطر. رأى أوغسطين أنه من العبث تفسير هذا النص حرفياً. فقد كان الله يوائم بين حقائق التنزيل وعلوم تلك الأزمنة حتى يسهل على الإسرائيليين فهمها؛ أما اليوم فيجب تأويل هذا النص بشكل مختلف. أصر أوغسطين على أنه حينما يتصادم المعنى الحرفى للنص الإنجيلى مع المعلومات العلمية الموثوقة، فعلى المفسر احترام العلم وإلا سيسئ إلى مصداقية النصوص الإنجيلية. كما أنه رأى عدم جواز حدوث مشاجرات غير لائقة حول تفسير الإنجيل. فإن من يشتبكون فى نقاشات حادة حول الحقائق الدينية يعشقون أراءهم الشخصية وينسون إحدى تعاليم الإنجيل الرئيسية التى تأمرنا بحب الله وحب الجار. لا يجوز للمؤول الفراغ من تفسير أى نص قبل جعله يؤسس لـ «مملكة الإحسان» وإذا جاء التفسير الحرفى داعماً للكراهية فلا بد من تأويله رمزياً بحيث نجعله يدعو للحب.

كان أوغسطين قد استوعب الروح المؤسسة للاهوت «الصمت» الإغريقى، لكن الغرب لم يطور روحانية صمت ناضجة حتى القرن التاسع حينما تمت ترجمة كاتب إغريقى غير معروف إلى اللاتينية وأحتلت كتاباته مكانة شبه كنسية رسمية. استخدم اسماً مستعاراً وهو دنيس الأريوباجاسى، أول أثينى اعتنق المسيحية على يد القديس بولس، لكنه من المؤكد أنه كتب قرب نهاية القرن الخامس ومطلع القرن السادس. مارس دنيس تأثيراً عميقاً، فى فترة العصور الوسطى، على كل لاهوتى غريبى مرموق. والسبب فى أن القلة من الأفراد الآن هم من سمعوا به، هو أحد أعراض الوهن الدينى الراهن.

لم ير دنيس أى تعارض بين الفلسفة الأفلاطونية الجديدة والمسيحية، هذا على الرغم من أنه من شبه المؤكد أنه كان يكتب عام ٥٢٩ حينما أغلق الإمبراطور چوستينيان «الأكاديمية» ودفع بالفلاسفة إلى الاختفاء. وقام بإلغاء

المقوس الأسرار الإليوسية. كان الفيلسوف أفلوطين قد رأى أن جميع الكائنات تشع من «الواحد»، في حركة ظاهرية تتوازن من خلال توق الكائنات جميعها إلى العودة للوحدة البدئية. وبأسلوب يكاد يكون متماثلاً، تخيل دنيس الخلق كعملية خطو خارج الذات ekstatis تفجر شبه أيروسى للخير الإلهى وكأنما الله «قد اندفع خارج ذاته من منطلق عنايته المحبة لكل شىء». ليس الخلق أمراً حدث مرة واحدة فى الماضى البعيد، لكنه أسطورة، عملية مستمرة أزلية تقوم على التناقض يتم من خلالها، وبشكل دائم «جذب (الله) بعيداً عن عرشه المتسامى بحيث يأتى ليسكن داخل الأشياء جميعها» ومع ذلك فله «القدرة على البقاء داخل ذاته».

لكنه، وكما رأى، فمن المستحيل فهم هذا بأسلوب عقلانى، لأنه ليس بإمكان عقولنا أن تفكر خارج نطاق كون الكائنات التى لا تستطيع فهم شئيين متناقضين لا يتوافقان فى نفس الوقت. دائماً ما يفكر المتدينون فى الله، ومن المهم أن يفعلوا ذلك. لكنهم بحاجة أيضاً إلى معرفة متى يلوذون بالصمت. كان منهج دنيس اللاهوتى محاولة إرادية لجعل جميع من كان يُعلمهم من المسيحيين - عامة الناس، الرهبان، الكهنة- يصلون إلى هذا المنعطف وذلك من خلال إدراكهم الواعى بحدود اللغة. لا نستطيع فعل ذلك سوى بالتحدث عن الله والإنصات إلى ما نقوله بعناية. وكما أوضح دنيس، فقد مُنح الله اثنين وخمسين اسماً فى الإنجيل. يلقب الله بالصخرة، ويشبه بالسماء والبحر والمحارب. وكل هذا لا بأس به طالما يخدم هدفاً بعينه. ولأن ذات الله دائماً ما تفيض داخل مخلوقاته، كلها - حتى ولو كانت صخرة - فبإمكان هذا أن يُنبئنا بشىء عن المقدس. إن الصخرة رمز جيد لديمومة الله واستقراره. لكن، ولأن الصخرة ليست حية، فهى بعيدة كل البعد عن الله الذى هو الحياة ذاتها،

من ثم، فلن يغرينا شئ، أبداً على القول بأن الله صخرة. لكن الصفات الأرقى التى ينبعث بها الله - القداسة التى لا يمكن التعبير عنها، الوحدة، الخير، وما شابه ذلك - أكثر خطراً لأنها تترك انطباعاتاً زائفاً أننا نعرف كنه الله يقيناً. «هو» (يكون) خير، حكيم، وذكى، «هو» (يكون) واحد؛ «هو» (يكون) ثالث.

فى أطروحته عن «أسماء الله» أعاد دنيس، رمزياً، طرح «نزول» الله من عزلته المتعالية إلى العالم المادى، وهكذا بدأ بمناقشة الصفات القدسية الأكثر تعالياً وسمواً. فى البداية، تبدو كل منها ملائمة، لكن يكشف التفحص الثاقب عن أنها غير مرضية. إن الله واحد حقاً - لكن هذا التعبير ينطبق فقط على المخلوقات التى تُعرَّف بالقيمة العددية. الله ثالث، لكن هذا لا يعنى أن ثمة ثلاث «شخصيات» مجموعها ثلاثى بالأسلوب المألوف لنا. الله لا اسم له - لكنه له العديد من الأسماء. لا بد وأن يكون الله قابلاً للفهم - لكن، لا سبيل إلى معرفته؛ ويقينا فإن الله ليس «خيراً» مثل أى إنسان «خَيْر». تدريجياً نعى أن حتى أسمى ما نعت به الله لا بد وأن يكون مضللاً.

ثم يتتبع دنيس «نزول» الله إلى أعماق العالم المادى، ويناقش صور الله الفيزيقية غير الملائمة فى الإنجيل. بالطبع، فلا يمكن قراءة هذه النصوص حرفياً، لأنها مليئة «بقصص خرافية لا تصدق». فى أول إصحاح بسفر التكوين، يسمى الإنجيل الله خالقاً «وكأنما هو مجرد حرقى» لكن النص يمتضى ليخبرنا بأشياء أكثر عبثية. يزود الكتاب المقدس الله:

«بخيول وعربات حربية وعروش، ويزوده بمآدب مُعدة بعناية، ويصوره يشرب حتى الثمالة، ناعساً ويعانى من عواقب السكر. وماذا عن نوبات الغضب التى تعتري الله (فى الإنجيل) وأحزانه، وأيمانه المتنوعة، ولحظات ندمه، واللغات التى ينطق بها، مرات حنقه، والأسباب الكثيرة المخادعة التى يُبرّر بها عدم وفائه بوعوده؟».

ورغم فجاجة ذلك وابتذاله، فهو مفيد، لأن هذا اللاهوت اللفظ يسبب لنا صدمة تجعلنا نقدر حدود كل اللغة الفقهية واللاهوتية. علينا أن نتذكر هذا حينما نتحدث عن الله، وننصت إلى أنفسنا بأسلوب ناقد، ونذكر أننا نثرثر بغير منطق أو اتساق، ونلوذ، وقد خجلنا، بالصمت.

يرى دنيس أننا حينما نستمع إلى نص مقدس يُقرأ بصوت عالٍ أثناء القداس، ونطبق هذا النهج على قراءاتنا، نبدأ ندرك أنه، حتى بالرغم من أن الله كشف عن هذه الأسماء لنا، فليس لدينا أدنى فكرة عما تعنيه. من ثم، فعلينا إنكارها، الواحد تلو الآخر، وفي تلك الأثناء، نقوم بعملية صعود رمزي من أساليب الإدراك الأرضية إلى الأساليب الأكثر قداسة. من السهل إنكار الأسماء الفيزيقية. فمن الواضح أن الله ليس صخرة، أو نسيما لطيفا، أو محاربا، أو صانعا. لكن حينما نأتى إلى الأوصاف المفاهيمية نجد أن علينا أن ننكرها أيضا فالله ليس عقلا بأى معنى نفهمه، كما أنه ليس عظمة أو قوة أو نورا أو حقيقة أو خيالا أو قناعة، أو فهما أو خيرا - أو حتى أحد الآلهة وفقا لإدراك البشر. بل إنه ليس باستطاعتنا القول بأن الله «يوجد» لأن خبرتنا البشرية بما هو موجود مؤسسة فقط على كائنات فردية محدودة ليس لأسلوب كينونتها علاقة بـ «الكينونة» ذاتها:

«من ثم.. فإله يُعرف من خلال المعرفة، ومن خلال

عدم المعرفة؛ هناك فهم له، سبب، معرفة، لس،

إدراك، رأى، تخيل، اسم، وأشياء كثيرة أخرى،

لكنه لا يُفهم، ليس ثمة شىء يمكن أن يُقال عنه،

ليس بالاستطاعة تسميته. إنه ليس أحد الأشياء

الكائنات، كما أنه ليس معروفا في أى من الأشياء.

الكائنات، إنه (يكون) كل الأشياء في كل شيء ولا شيء في أى شيء.

ليس هذا مجرد ألغاز منطقية عقيمة كانت تترك الناس في حالة من الحيرة المحبطة. كان هذا تدريبا روحانيا، إذا تم أدائه بنجاح، يأتى بالمشاركين فيه إلى نفس البصيرة المذهولة كما كان يحدث في مسابقات البراهموديا.

اتخذ تدريب دنيس الروحاني شكل العملية الجدلية (الديالكتيكية)، وكانت تتكون من ثلاث مراحل. أولا، علينا أن نجزم بما يكونه الله: الله صخرة؛ الله واحد؛ الله خير؛ الله موجود. لكننا إذا أنصتتا إلى أنفسنا بعناية سنلوذ بالصمت، وقد صرعنا عبء عبثية هذا الحديث عن الله. في المرحلة الثانية، ننكر كلا من تلك النعوت. لكن «أسلوب الإنكار» يماثل «أسلوب الجزم» من حيث عدم الدقة. ولأننا لا نعرف ما الله، فليس باستطاعتنا معرفة ما لا «يكونه» الله، من ثم، علينا إنكار الإنكارات: ليس الله بلا مكان، بلا عقل، بلا حياة، بلا وجود. في أثناء هذا التدريب، نتعلم أن الله أسمى من قدرة الكلام البشرى «ليس في متناول أى جزم» و«ليس في متناول أى إنكار». فإن القول إن الله «ظلام» يماثل في دقته القول إن الله «نور»؛ والقول إن الله «يوجد» هو غير دقيق مثل القول إنه «لا يوجد» لأن ما نسميه الله لا يقع في نطاق «العلاقة الإسنادية بالوجود أو عدم الوجود». لكن، ما يعنيه هذا؟ يقودنا التدريب إلى انهيار الكلام apophasis، الذى يتصدع ويتحلل في مواجهة عدم الوجود المطلق لسبيل إلى معرفة ما نسميه الله.

وفيما تنهار لغتنا نخبر «خطوا فكريا خارج الذات intellectual eksta-

Sis». نتوقف عن تأكيدنا الشفاهي الزائف على كون الله أقدم من أن يعبر

عنه، تغدو حقيقة «أنه لا يوجد أى نوع من الأشياء [يكونه] الله بصيرة حققناها بأنفسنا، تفريغ» «يخرجنا من عُقال نواتنا». ومثل المشاركين الجدد فى طقوس أسرار إليوسيس، نصبح غرباء عن أساليبنا القديمة للتفكير والحديث. ليس هذا الإدراك الجديد تجربة عاطفية. فإذا لم يكن بوسعنا معرفة الله، فليس بوسعنا أن نشعر بوحدة مع الله أو أن تخامرنا أية أحاسيس كذلك. يؤدى بنا منهج دنيس الجدلى إلى حالة من الانتشاء العقلى ينقلنا خارج نطاق مدركاتنا اليومية ويعرفنا بأسلوب آخر للإبصار. ومثل موسى على قمة الجبل، نعانق الظلمة، ولا نخبر أى وضوح، بل نعرف أننا، وبمجرد أن غسلنا عقولنا من الأفكار غير الملائمة أو الكافية، التى تعيق فهمنا، فنحن، وبأسلوب ما، فى المكان الذى يوحد به الله:

«وبعد أن نبذ كل ما يستطيع العقل إدراكه، ونستغرق كلية

فى اللاملموس واللامرئى، ينتمى [موسى] بالكامل إليه

الذى هو خارج نطاق كل شىء. وهنا، وحينما يكون المتأمل ليس ذاته أو شخصا

آخر، يتوحد بقوة مع غير المعروف تماما فى نشاط من

المعرفة الكلية، ويعرف ما ليس فى متناول العقل من خلال معرفته لا

شىء».

وبمجرد أن نترك أوثان الفكر خلفنا، نتوقف عن عبادة الصور الزائفة، إسقاطات عقولنا ورغباتنا. تزول الأفكار الزائفة التى تعيق وصولنا للحقيقة التى لا يمكن التعبير عنها، ومثل موسى، وقد نسينا نواتنا، يصبح باستطاعتنا البقاء صامتين فى حضرة الله الذى لا سبيل إلى معرفته.

لكن لن يكون هذا مفهوماً بالدلع إلا إذا هام الفرد بهذا التدريب الروحاني مرة ومرة. لا يعتبر دنيس «الخطو خارج الذات ekstasis» هذا «ذروة» غرابية للتجربة. فعلى الجميع، القساوسة والعامة معاً، أن يطبقوا هذا النهج الجدلي الثلاثي على نصوص الكتاب المقدس فيما يستمعون إليها وهي تقرأ بصوت عال أثناء القداس. وحينما يسمعون الله يدعى «صخرة» «صانعا» «حكيمًا» أو «خيرًا» عليهم أن يجزموا، ينكروا، ثم ينكروا الإنكار، بحيث يزداد وعيهم، فيما هم يخوضون التجربة، بقصور كل اللغة اللاهوتية – بل حتى قصور ألفاظ الكتاب المقدس الملهمة. يصبح باستطاعتهم، في اللحظات الفاصلة أن «يسمعوا» صمت الآخر المقدس فوق كل الكلمات والذي يكمن خارج نطاق حدود الكلام. طبق دنيس في كتابه «اللاهوت الروحاني» هذا النهج على مراسم العبادة، كي يلقى الضوء على المعنى الأعمق للإيماءات الرمزية المطقسة. رأى أن ذلك «خطو خارج الذات» جماعياً لا فردياً، وأن على القساوسة والمصلين معاً أن يستغرقوا معاً «في الظلام الموجود خارج نطاق العقل». يخلص دنيس إلى أنه، في النهاية «سنجد أننا ليس لدينا فقط قصور في الكلمات، بل إننا عاجزون عن النطق والمعرفة».

كان لاهوت دنيس مؤسساً على طقوس العبادة بالإسكندرية، التي كانت تنظر إلى المناولة المقدسة ليس فقط على أنها إعادة تمثيل لعشاء يسوع الأخير، بل أيضاً على أنها أليجوري (قصة رمزية تعبيرية) عن صعود الروح إلى الله. لم يكن نهجه لمجموعة نخبوية من المتأملين المتفحصين، بل يبدو أنه كان جزءاً من التثقيف العام للمؤمنين الذين تم تعميدهم، والذين كان من المتوقع لهم أن يجدوا من السهولة تتبع صور الهبوط والصعود بعد أن ألقوها في طقوس العبادة. حينما كان الكاهن يترك صومعته ويسير وسط المصلين

يرشهم بالماء المقدس، كان لابد لهم وأن يروا ذلك إعادة تمثيل رمزية لـ«الخطو خارج الذات ekstasis» الذى يغادر فيها الله، على الدوام، عزلته ويندمج مع خلقه. وحينما كان الكاهن يدير ظهره للمصلين، ويدخل صومعته، ويختفى عن الأنظار ليكرس الخبز والخمر، كان دنيس يرى فيه نظيرا لموسى حينما ترك قومه «وبرفقة بعض الكهنة» ولج «الظلمة الغامضة لعدم المعرفة» على قمة جبل سيناء.

ومثل جميع التعليمات العقائدية فى عالم المسيحية الأرثوذكسية اليونانية، كان نهج دنيس يمارس فى جو طقوسى مكثف. كانت الموسيقى الموحية، والحركات الدرامية المؤسلبة، وسُحُبُ البخور العبقة، والوقار الروحاني، كانت كلها تضمن ألا تكون العملية الجدلية تدريبا عقليا جافاً، بل كانت تؤدي، فى سياق، ومثل جميع العروض الجمالية، يلمس مشاعر الناس، ويحركهم على مستوى كيانى أعمق. وفيما كانوا ينصتون إلى كلمات الكتاب المقدس تتلى بصوت عالٍ بترتيل خاص يميزها عن الخطاب العادى، وينتبهون ناقلين، كما علمهم دنيس، لكلمات الصلوات والتراتيل، كان الكهنة والمصلون، واقعيًا، يقولون لأنفسهم «لا هذا.. ولا ذاك».. ليست الحقيقة التى نسميها الله هذا أو ذاك، لكنها آخر لا نظير له. كانت طقوس العبادة دائماً طقوساً تُدخل جميع المشاركين إلى أسلوب إبصار جديد، تماماً مثل طقوس الأسرار القديمة. حينما كان دنيس يتحدث عن مرشده الأسقف هايروثيوس كان يستعمل تعبيرات مرتبطة بطقوس الأسرار الأليوسية التى كان الإمبراطور جوستينيان قد حظرها لتوه. قال إن هايروثيوس لم «يتعلم» هذه الحقائق من خلال دراسته لمعتقدات الكنيسة، لكن بإتاحة الفرصة لجمال الطقوس ورمزيتها بالتأثير فيه، «كان يخضع لأشياء مقدسة». يلمح دنيس بهذا إلى أن

هايروثيوس كان ينقل المعرفة التي حدسها إلى الناس، لا بالحديث عنها، بل بالأسلوب الذي كان يؤدي به الطقوس الذي كان يوضح أنه قد وصل إلى حالة من التماهى مع الطقوس.

كان ينظر إلى دنيس في المشرق على أنه مجرد تلميذ للكبدوقيين الأوائل ولماكسيموس، النجوم البارزين للكنيسة الأرثوذكسية اليونانية، لكنه تمتع في الغرب بمكانة هائلة وأصبح من المرجعيات القائدة. قام اللاهوتي الأيرلندي جون سكوتوس إريجينا (٨١٠ - ٨٧٧) - الذي كان يعمل في بلاط تشارلس الأصغر، ملك الفرنجة الغربيين - بترجمة أعمال دنيس إلى اللاتينية. ومثل دنيس أصر إريجينا في كتاباته على أن الله «لا شيء» لأنه لا يملك «كيانا» بأى معنى بإمكاننا أن نفهمه. لكن الله أيضا «كل شيء»، لأن كل مخلوق يشكل الله جوهره يصبح تجلياً لله. ترجم إريجينا أيضا أعمال جريجورى النيساى، ومكسيموس وغيرهما من الآباء الإغريق وجعل بذلك الحكمة الأرثوذكسية الشرقية فى متناول الغرب الذى كان مازال يعاني من الرضوض، لكنه كان قد بدأ يزحف خارج فترة طويلة من البربرية التى تلت سقوط روما، وينضم من جديد إلى العالم الخارجى. أخذ الناس فى الغرب، اسم دنيس المستعار على محمل الجد، مما جعله يحتل مكانة شبه رسولية لارتباط الاسم بالقديس بولس. لكن اللاهوتين الغربيين لم يكن لديهم نزوع لتطبيق نهجه على طقوس العبادات، لأن القداس الغربى كان مختلفا عن نظيره الشرقى. لكن النهج الصامت كان مركزيا فى أسلوب فهمهم للحقيقة الدينية وفى الأسلوب الذى كانوا به يتقنون العامة عن كيفية التفكير فى الله. وبمقدم العصور الوسيطة كانت العادة الصامته قد أصبحت متأصلة فى الوعى المسيحى الغربى.

الإيمان والعلم

بنهاية القرن الحادى عشر كان الفلاسفة واللاهوتيون الغربيون قد اضطلعوا بمشروع اعتقدوا أنه جديد تماما. بدأوا يُطبّقون التفكير المنطقى، منهجياً، على حقائق العقيدة الإيمانية. كانت أوروبا آنذاك قد بدأت تستفيق من العصور المظلمة التى كانت قد دهمتها بعد سقوط روما. كان الرهبان البندكتيون بدير كلونى ببرغندى قد بدأوا حملة لتعليم رجال الدين والعامة الذين كانوا، بغالبيتهم، يجهلون المبادئ الأولى للمسيحية. تم بناء مئات الكنائس فى أنحاء العالم المسيحى، حتى فى القرى والمستوطنات الصغيرة بحيث يتمكن الناس من حضور القداس والاستماع إلى القراءات الإنجيلية. دعم هذا التثقيف القيام بمناسك الحج. كان عامة الناس أثناء تلك الرحلات الطويلة الشاقة إلى الأماكن المقدسة- القدس، روما ستنجاجونو كومبستلا، كونكا، أو جلاستونبرى- يَخْبِرون «تحولا» ويتركون شؤون الحياة جانبا ويتوجهون إلى مراكز القداسة.

كانوا يسافرون فى مجموعات من الحجيج، مكرسين طوال الرحلة لمثل التنسك من تقشف وإحسان والامتناع عن الجنس واللاعنف. كان الأثرياء يتقاسمون المشاق والحرمان مع الفقراء الذين كانوا بدورهم يدركون القيمة الروحية لفقرهم. وبدلاً من أن يتعلموا دقائق التعاليم الدينية، كان المسيحيون الغربيون يتعرفون على عقيدتهم كأسلوب عملى للحياة. وبنهاية القرن، شهدت أوروبا التزاماً لافتاً بين المسيحيين من عامة القوم، وبدأ الأوروبيون يُصنِّعون هوية مسيحية غربية جديدة ومميّزة.

وفى تلك الأثناء وفيما تعرف الرهبان الأوروبيون على الإرث الفكرى لجيرانهم الأكثر رقىا فى العالمين البيزنطى اليونانى والإسلامى، بدأوا يفكرون ويؤدون الصلوات، بأسلوب أكثر «عقلانية». كان أحد قادة الدعاة إلى تلك

الروحانية الجديدة هو أنسلم من نورماندى، رئيس أحد أكبر الأديرة مكانة بنورماندى والذى عينه ويليام روفوس أسقفا لكانتربرى بإنجلترا عام ١٠٩٣. كان قد استشاره التوجه الجديد للعقلانية وأراد أن يجعل التعاليم المسيحية التقليدية متسقة عقليا. لم تراوده قط فكرة إخضاع ولأئله للبرهان العقلانى، بل إنه رأى كتاباته «تسير من خلال الإيمان إلى الفهم، بدلا من أن تسير من خلال الفهم إلى الإيمان». اعتقد أن على الرجال والنساء استخدام جميع ملكاتهم لدى مقاربتهم الله، وأراد أنسلم أن يجعل الحقائق التى تدرك بالحدس مفهومة، بحيث تشارك جميع أجزاء عقله فى تأمل الله وتفحصه. كان أوغسطين قد علم مسيحيى الغرب أن أنشطتهم العقلية تعكس المقدس، وكان هذا ينطبق بخاصة على قواهم العقلانية. كان أنسلم يخاطب الله مناجيا

«أعترف يا إلهي، ممتنا، أنك صنعتني على صورتك، كي أستطيع أن أتذكرك، أفكر فيك، وأحبك». اعتقد أن هذا هو سبب وجود كل «مخلوق عقلائي»، من ثم، على الناس ألا يألوا أي جهد من أجل «تذكر، فهم، وحب الخير الأعظم».

لكن كان من الصعوبة البالغة التفكير في الله، أو حتى استدعاء أي حماس لتفحصه وتأمله. كان أنسلم يدرك تماما البلادة التي تجعل الصلوات مهمة شاقة. في سطور «المناجاة Proslogion» الافتتاحية، التي صاغها شعرا راقيا، يتأسى على حسه بالاغتراب عن المقدس. فقد تسببت نقائصه في طمس صورة الله داخله بدرجة أنه مهما حاول لا يستطيع القيام بالمهمة التي من أجلها خلق. من ثم، عليه التخلص من الكسل العقلي، وباستخدامه تفكيره المنطقي، وعقله، وخياله وعواطفه، يوقظ عقله ويستثيره. وهكذا، كانت قواه العقلانية التي عثر عليها مؤخرا، بخاصة، آلية وهبه الله إياها لإيقاظ روحه وإنارتها.

لكنه لم يكن لديه أية أوهام عن عقل الإنسان المنطقي، وكان يعرف أنه غير قادر على فهم الله الذي لا سبيل إلى معرفته، ناجاه قائلاً: «يا إلهي، أنا لا أحاول أن أشق طريقى إلى أعاليك، لأن فهمى لا يقوى على هذا أبداً، كان فقط يريد إدراك:

«القليل من حقيقتك، المكرس لها قلبي بالفعل والتي يحبها، لأننى

لا أسعى إلى الفهم كي أكتسب الإيمان، لكننى ألزم

نفسى كي أفهم، والأكثر من هذا، فإننى على يقين من أننى

إذا لم ألزم نفسى بهذا الأسلوب فلن أفهم».

كان أنسلم مازال يستخدم الفعل «أعتقد credere» بمعناه الأصلي أى

كشأن متعلق بالقلب، مركز الإنسان، لا فعل عقلاى خالص، كما كان بالنسبة لأوغسطين، بل نشاط لا ينفصل عن الحب. ولأن معنى لفظ «العقيدة» قد تغير منذ وقت أنسلم، نجد أن الترجمة الإنجليزية «أنا أعتقد كى أفهم» للأصل اللاتينى *crdo ut intelligam*، ترجمة مضللة لأنها تترك الانطباع أن على الفرد أن يرغم عقله على التقبل الأعمى لعدد من التعاليم غير المفهومة قبل أن يستطيع فهم الولاء للعقيدة والثقة بها. كان أنسلم يقصد معنى مختلفا تماما: ليس للحقيقة الدينية معنى بدون التزام معبر عنه عمليا. ربما كانت الترجمة الأفضل هى «أنا أشرك نفسى كى أستطيع أن أفهم». كان أنسلم يحاول التخلص من كسله فى الصلاة بإشراك كل ملكاته، وكان على يقين من أنه طالما لا يشرك نفسه فلن يستطيع الفهم. من ثم ولكى يشعل اهتمام القارئ، يدعوه للتفكير فيما يسمى الآن «البرهان الأنطولوجى على وجود الله».

فى الفصل الثانى من «المناجاة» يطلب من الله أن يساعده على أن يفهم «أنه موجود» بالأسلوب الذى تعلمه أنسلم. لم يكن دنيى ليواة على هذه المحاولة، لأنه لا يمكن القول إن الله «موجود» بالأسلوب الذى يستطيع البشر فهمه. لكن أنسلم كان يحاول التعبير عن بصيرة مباشرة باستخدام المصطلحات الميتافيزيقية الجديدة المنتشرة آنذاك، بأسلوب يستثير قارئ القرن الحادى عشر. عرف الله بأنه «ذاك الشىء الذى لا يمكن التفكير فى شىء آخر أكثر منه كمالا». كان يطلب من قرائه أن يفكروا فى أعظم شىء بإمكانهم تخيله أو تصوره – ثم أن يعودوا ويفكروا أن الله كان أعظم كثيرا من كل هذا وأكثر كمالا. لابد أن الله أكثر سموا من أى «شىء» يمكن للعقل البشرى الإحاطة به.

كأفلاطون، كان من الطبيعى لأنسلم أن يعتقد أن طبيعة «*ontos*» الله

ذاتها تحوى داخلها ضرورة أن يكون الله «وجوداً» يهجد قائلا: «سيدى الله، إنك (كائن) عن حق بدرجة أنه من غير الممكن أن أفكر فيك على أنك غير موجود». وبما أن التفكير كان شيئاً يحدث للشخص الذى يفكر، كانت الفكرة فى العقل لقاء حميميا مع ما هو «معروف»، من ثم، ففى عالم كان الفكر الأفلاطونى مازال يهيمن عليه، كانت مثل تلك الرؤية متقبلة تماما. لم يكن لدى أنسلم أدنى شك فى وجود الله، من ثم، لم يكن يحاول أن يقنع شخصا متشككا. كان لا يستطيع تخيل وجود شخص «ملحد» سوى ذلك الأحق الذى جاء ذكره فى المزامير: «قال الجاهل فى قلبه ليس إله» (مزامير ١٤: ١). اعتقد أنسلم أن فكرة الله متأصلة فى الإنسان: حتى هذا الملحد كانت لديه فى عقله فكرة عن الله وإلا لما استطاع إنكارها. وعلى الرغم من أننا نعيش فى عالم معيب، فإن لدينا تصوراً عن الكمال والاكتمال المطلقين. لكن الشيء الذى لا وجود له إلا فى العقل يمثل تناقضا مُصطلحياً، لأن التواجد على مستوى الواقع أعظم وأكثر اكتمالاً من التواجد كمجرد مفهوم عقلى:

«إذا كان هذا الذى لا شيء أعظم منه يمكن أن يفكر فيه

موجودا فى الإدراك فقط، إذن فهذا الشيء

الذى لا يمكن التفكير فى شيء أعظم منه هو شيء بالإمكان

التفكير فيما هو أعظم منه. ومن الواضح أن هذا مُستحيل».

من ثم انتهى أنسلم إلى أنه لا يمكن أن يكون هناك شك فى أن هذا «الأعظم» موجود «فى الإدراك والواقع معا». لا يستطيع الشخص الذى يعيش فى العالم الحديث المختلف فكريا الآن أن يفترض أنه بمجرد تفكيره أن لديه مائة دولار، ستتواجد النقود فى جيبه. لكن لم يكن أنسلم يحاول «إثبات»

رويته علميا أو منطقيا، الأخرى أنه كان يستخدم قدراته المنطقية لإيقاظ عقله الخامل بحيث يستطيع هذا العقل «إشراك» نفسه في الحقيقة المقدسة الحلوية. وكان في صميم هذا «الإثبات» القناعة الصامتة بأن أية فكرة يمكن للبشر تصورها عن الله من المحتم لها أن تكون أقل كثيرا كثيرا من حقيقته.

كانت «القراءة» بالنسبة للرهبان في أوروبا عصر الأوسطية لا تمارس لمجرد اكتساب المعلومات لكنها كانت تدريبا روحيا مكنهم من ولوج عالمهم الباطنى وهناك كانوا يواجهون الحقائق التى يكشفها الكتاب المقدس ليروا ما إن كانوا بمستوى تلك الحقائق. كانت القراءة – على انفراد أو كمجموعة فى طقوس العبادة – جزءا من عملية تحول شخصى. كان الراهب يقضى، يوميا، فترة فى قراءة النصوص المقدسة، ويتبصر فى الصفحات إلى أن تصبح جزءا من حقيقته الباطنية. كانت القراءة تدريبا متهماً محببا، وكان للراهب مطلق الحرية أن يمضى فيها دونما تسرع إلى أن تشتعل «الكلمات» و«يسمع» معناها الباطنى. فى كتابه «الصلوات والتأملات» ذهب أنسلم بهذه الممارسة إلى مرحلة أكثر تقدما. فبدلا من الاتصال بالمقدس من خلال كلمات الإنجيل، خاطب الله مباشرة بكلماته هو. كان أيضا يكتب للرجال والنساء الذين كانوا يريدون ممارسة دراسة الكتاب المقدس وتفحصه من خلال القراءة. أوضح، فى تمهيده للكتاب أن تلك «الصلوات» لا يجوز «قراعتها بانفعال، بل بهدوء لا يجوز تصفحها سريعا، بل يجب أن تستوعب أجزاء قليلة منها كل على حدة، مع تأمل عميق متمعن». للقراء حرية الانغماس فى الكتاب ثم التوقف كلما أرادوا ذلك فليس الهدف هو اكتساب المعلومات بل «إيقاظ عقل القارئ على حب الله وخشيته، أو لتفقد ذاته». وبهذا النهج ستؤدى القراءة إلى لحظة تمنع، رهبة، أو بصيرة. من ثم، فمن أجل أن يستفيد القارئ، عليه

الانسحاب، عقليا وجسديا، من ضغوط الحياة اليومية، ومقاربة كل تأمل بإطار عقلى منلق:

«هيا أيها الرجل الصغير، ابتعد لفترة عن عملك اليومي،

اهرب للحظة من دوامة الأفكار.. ادخل إلى الغرفة الداخلية لروحك،

احجب كل شئ باستثناء الله وما سيساعدك فى البحث عنه،

وحينما توصلد الباب على العالم الخارجى، اسع إليه».

لا يستطيع الفرد مقاربة الأفكار الدينية بنفس الأسلوب الذى تسير به أعماله، أو يشترك به فى مناقشات الحياة اليومية. عليه أن يترك هذه العقلية التى، يرشدها التفكير العقلانى جانبا من أجل إتاحة الفرصة لهذه الصلوات والتأملات أن «تشتعل».

لم يصل أنسلم إلى «برهانه» بواسطة عملية عقلانية منطقية صارمة. كان رهبانه قد توسلوا إليه ليمدهم بتأمل عن معنى الإيمان، وكان قد حاول جاهدا أن يجد محاجة بدهية واحدة تثبت حقيقة الله. كان على وشك أن يتوقف حينما فرضت فكرة نفسها عليه بإلحاح متزايد، وأخيرا، «وحينما أرهقتنى مقاومة إلحاحها، أتانى أخيرا ذاك الذى كنت قد يئست منه». قال إيدير، مؤرخ أنسل إن «البرهان» وصله فى لحظة انتشاء اشترك فيها القلب والعقل معا: «فجأة حدث أثناء صلوات الفجر أن أنارت بركة الله قلبه، وأصبح كل شئ واضحا فى عقله، وملأ كيانه كله حس بالفرح والانتشاء». استوقفت تفاصيل تلك «التجربة» كُتابا كثيرين فيما بعد، لكنها لا يبدو أنها كانت موضع اهتمام كبير من أنسلم أو إيدير. كان هم أنسلم الأوحد هو عثوره على أفضل وسيلة يمكنه استخدامها كي يساعد بها الآخرين.

«بدا لى أن هذا الذى منحنى كل تلك البهجة لاكتشافه، لابد له، إذا كتبتَه أن يمنح نفس المتعة لمن يقرعونه». دُونَ هذا فى كتابه «المنجاة» الذى أعطاه عنواناً فرعياً «إيمان يبحث عن فهم».

لم يكن أنسلم أول من حاول الوصول إلى «برهان» على وجود الله. فى القرن الثامن، كان مسلمو العصر العباسى يتمتعون بازدهار ثقافى، ألهمه التقاؤهم بالنصوص الإغريقية والسيرىانية والسنسكرىتية القديمة التى كانت قد تُرجمت إلى العربية. كان كثير من المترجمين من المسيحيين المحليين الذين تعاطوا فى البداية مع العلوم الوضعىة مثل الطب والفلك؛ ثم بعد ذلك، أولوا اهتمامهم لأعمال أفلاطون وأرسطو وأفلوطين الميتافىزىقىة، بحيث أصبح إرث الإغريق الفلسفى والعلمى، تدريجياً متاحاً للعالم المتحدث بالعربىة مع اهتمام خاص بالعلوم.

بدأ المسلمون بدراسة علم الفلك، والخيمياء والطب والرياضيات ونجحوا فى هذا وكانت لهم اكتشافاتهم المثيرة للإعجاب. طوروا مبحثاً خاصاً بهم أسموه الفلسفة. ومثل فلاسفة القرن الثامن، أراد الفلاسفة المسلمون أن يعيشوا وفقاً للقوانين العقلانىة التى اعتقدوا أنها تحكم النظام الكونى. كان هؤلاء علماء ورياضيين، وأرادوا تطبيق ما تعلموه على الدين.

بدعوا، باتباعهم نموذج الفلاسفة الإغريق، بمحاولة الإتيان ببراهينهم على وجود الله، بتأسيسهم على آراء أرسطو عن «المحرك الأول» ومبدأ أفلاطون الحلولى. ومثل أنسلم، لم يخامر أياً من كبار هؤلاء الفلاسفة - يعقوب بن إسحق الكندى (ت عام ٨٧٠) ومحمد بن زكريا الرازى (ت ٩٣٠) وأبو نصر الفارابى (ت ٩٨٠) - الشك فى وجود الله، لكنهم أرادوا إدماج معرفتهم العلمىة فى تعاليم القرآن. مارس كثيرون منهم تدريبات المتصوفين الروحية، و

وجدوا أن أساليب التركيز الیوجیة وترتیل السابیح تضیف بعدا جدیدا علی دراساتهم. وجد الفلاسفة الاکثر رادیکالیة فکرة الخلق من العدم غیر مقبولة بنا، علی الأسس الفلسفیة، لکنهم اعتقدوا أن الفلسفة والنصوص المقدسة (القرآن) طریقان صحیحان إلی معرفة الله، لأنها جمیعها توفی باحتیاجات أفراد مختلفین. وفی نفس الوقت، كانوا مقتنعین أن الفلسفة شکل من التدين اکثر تطورا لأنه لیس متجذرا فی زمن أو مکان معین، بل یتخطی الأزمنة والأماکن. رأى أبوعلى بن سینا (٩٨٠-١٠٣٧) الفیلسوف المرموق، والذی اشتهر علی نطاق واسع فی الغرب، أن الرسول کان یتمتع بمعرفة مباشرة حدسیة بالله تماثل تلك الی الیتمتع بها المتصوفون، من ثم تمكن من تجاوز العقلانیة والمنطق، لکن بإمکان الفلاسفة تنقیح فکرة المقدس وتنقیتها من الخزعبلات والصفات البشریة للحیلولة دون أن تصبح وثنیة.

كانت الفلسفة تجربة علمیة قیمة ومثقة. کان الفلاسفة المسلمون منفتحین علی الأفكار الجدیة ولم یجدوا غضاضة فی التعلّم من الإغریق الذین اعتادوا تقدیم الأضحیات للأصنام. کان الکندی قد قال إنه لا یجوز أن نخجل من الاعتراف بالحقیقة واستیعابها من أی مصدر تأتینا منه حتی لو أتننا من خلال أخیال سابقة أو شعوب أجنبیة. رأوا أنه من الخطر عزل الأفكار الدینیة عن الفکر المعاصر. أصر أحد فلاسفة القرن الحادی عشر أن علی الساعی إلی الحقیقة ألا یتجنب أی علم، أو یحتقر أی کتاب، أو یتشبث بتعصب بأیة عقیده. أدت هذه العقلانیة الصارمة بالبعض إلی تطویر رؤیة صامتة رادیکالیة. رأى ابن سینا أن وحدانیة الله تعنی أن الله فی منتهی البساطة، لیس لکینونته الجوهریة صفات ممیزة من ثم، فلیس ثمة ما یقوله العقل عنه، حتی بالرغم من أننا نعلم أنه خیر، حیّ، وقادر من خبرتنا الخاصة بهذه

الصفات. أما أبو يعقوب السجستاني (ت عام ٩٧٨) والذي كان ينتمى للطائفة الإسماعيلية، فقد طور أسلوبا جدليا يماثل أسلوب دنيس، يقوم على توكيد أسماء الله وإنكارها.

لكن إله الفلاسفة بدا، وبأسلوب خطير، وأنه يماثل «آلهة السماء» القديمة، الذين تباعدوا، ثم اضمحلوا من وعى أتباعهم. ورغم رغبة الفلسفة فى التكيف مع عقيدة الجماهير وإيمانهم، لكنها ظلت مسعى للأقلية، ولم تضرب بجذورها فى العالم الإسلامى. وجد غالبية المسلمين أنه من المستحيل التواصل مع إله الفلاسفة، ذلك الإله القصى المجرى الذى بدا لهم وأنه حتى على غير دراية بأن البشر موجودون، ولا صلة له بهم. وربما أن الفلاسفة أنفسهم وجدوا أن الطقوس الصوفية تساعد على جعل هذا الإله الصارم حقيقة واقعية فى حياتهم، ويبدو أن ابن سينا فى نهاية حياته كان يطور فلسفة مؤسسة على البصيرة الحدسية والعقل معا.

وهكذا فعل أبو حامد الغزالي (١٠٥٨-١١١١)، الفيلسوف الإسلامى الأهم. فيما كان نجمه يسطع فى المؤسسة الثقافية ببغداد، كان قد تعمق فى دراسة الفلسفة وأصبح بإمكانه التعاطى مع آراء الفارابى وابن سينا من منطلقاتهما. وأخيرا، أعلن الغزالي فى كتابه «تهافت الفلاسفة» أن الفلاسفة قد ناقضوا مبادئهم.

قال إنه ليس باستطاعة قوانا العقلانية سوى أن تتفحص فقط المعطيات التى يمكن ملاحظتها، ومن ثم، وفيما أن الفلسفة تلائم مجالات الرياضيات والفلك والطب، فبغير إمكانها أن تخبرنا شيئا عن المواضيع التى تكمن خارج متناول الحواس. وهكذا، فحينما يتحدث الفلاسفة عن الله فهم يتحدثون ظنا. كيف لهم إثبات نظرية الفيض (الطول) الإلهى؟ ما برهانهم على قولهم إن الله

لا يدري شيئا عن شئون الدنيا؟ نفى تجاوزهم حدود معلوماتهم فقد تهافت الفلاسفة.

كان الغزالي يبحث عن اليقين، لكنه لم يستطع العثور عليه في أية حركة فكرية معاصرة. غدت شكوكه ثقيلة الوطأة لدرجة أنه عانى من انهيار وأُجبر على التخلي عن منصبه الأكاديمي رفيع المكانة. قضى عشر سنوات بالقدس، واشترك في طقوس المتصوفين ومناهجهم التأملية، وحينما عاد إلى مهامه التدريسية أصر على أن التدريبات الروحية فقط هي التي بإمكانها أن تمدنا باليقين عن وجود الله. أما محاولة إثبات وجوده بالنهج الذي اتبعه الفلاسفة فهو تبييد للوقت: لأن الله هو الكينونة ذاتها، الحقيقة كلية الشمول، ولا يمكن إدراكه بالأسلوب الذي نتبعه في حالة الكائنات العادية التي باستطاعتنا رؤيتها وسماعها ولسها. باستطاعتنا التقاط ومضات عن الله بتنميتنا أسلوباً مختلفاً للإدراك، كما يفعل المتصوفون حينما يرتلون أسماء الله أذكراً ويؤدون تدريبات تأملية تستولد حالة وعي مختلفة.

رأى أيضاً أن بوسع أولئك الذين لا يملكون الوقت، الموهبة، أو النزوع لهذا النمط من الروحانية، أن يجعلوا أنفسهم على وعي بالله في أدق تفاصيل حياتهم. طور الغزالي روحانية تمكّن كل فرد مسلم من إدراك البعد الباطني للشرعية. عليهم أن يتعمدوا استدعاء الحضور الإلهي حينما يؤدون العادى من الأفعال من الأكل والاعتسال والاستعداد للنوم والصلاة وإخراج الزكاة وتحية بعضهم. عليهم أن يجنبوا أذانهم الفحش وقذف الآخرين، وألستنتهم الكذب؛ عليهم أن يتجنبوا لعن الآخرين وسبهم والسخرية منهم. لا يجوز لأيديهم أن تؤذى مخلوقاً آخر، ولقلوبهم أن تضم الحسد والضغينة والغضب والنفاق والكبرياء. ستعمل هذه اليقظة التي تماثل تلك التي كان يمارسها الرواقيون

والإبيقوريون والبوذيون واليانيون (اتباع إحدى الديانات الهندية) - على تجسير الهوة بين مراعاة العبادات الظاهرية والالتزام الباطنى، وستحول أصغر الأفعال اليومية إلى طقس يجعل الله حاضرا فى حياة الرجال والنساء العاديين، حتى ولو عجزوا عن إثبات ذلك بأسلوب عقلانى.

يقال إن الغزالى هو أهم شخص مسلم منذ رسول الله. بعد الغزالى أصر عظماء الفلاسفة المسلمين الواحد تلو الآخر - يحيى السهروردى (ت عام ٨١٩١)، محيى الدين بن عربى (١١٦٥ - ١٢٤٠) جلال الدين الرومى (١٢٠٧ - ١٢٧٣) مير ديماد (ت ١٦٣١) وتلميذه الملا الصدر (١٥٧١ - ١٦٤٠) أصرّوا على وجوب المزج بين الفقه والروحانية. رأوا أن واجب الفيلسوف المقدس هو الالتزام بالعقلانية الصارمة مثل أرسطو، والروحانية مثل المتصوفين؛ فلا غنى عن العقل لدراسة العلوم والطب والرياضيات، لكن لا يمكن مقارنة الحقيقة التى تسمو على الحواس سوى بأساليب تفكير حدسية. وفى القرن الثانى عشر، لم تعد الصوفية حركة هامشية، بل إنها ظلت أسلوبا إسلاميا مهيمنا حتى القرن التاسع عشر. كان العامة يمارسون التدريبات الصوفية، وساعدهم هذا النهج على تجاوز الأفكار التبسيطة التى تخلع على الله صفات بشرية، وعلى أن يخبروا المقدس كحضور متسام داخلهم.

كان لليهود فى الدولة الإسلامية، والذين أثارت الفلسفة الإسلامية حماسهم بدرجة أن طوروا فلسفة خاصة بهم، كان لهم خبرة مماثلة: كانت غالبية كتاباتهم بالعربية، وأضافوا على اليهودية بعدا ميتافيزيقيا. كانوا منذ البداية، مهتمين بالتناقض بين إله الفلاسفة القصى، وبين إله الإنجيل المشخص. مثلا، وجد أحد أوائل الفلاسفة اليهود، سعاديا بن يوسف ٨٨٢-٩٤٢) فكرة الخلق من العدم محملة بالصعوبات الفلسفية. وبشكل أساسى،

كان لدى الفلاسفة اليهود نزوعاً لآراء راديكالية من نظرانهم المسلمين، وتركوا العلوم الطبيعية والتطبيقية خارج مجال اهتماماتهم، الذي حصروه فى المسائل الدينية، وانتهوا إلى أن الاستخدام الأساسى للعقل يجب أن ينصب على مساعدة الفلاسفة على الإتيان بشرح أكثر منهجية للحقيقة الدينية. اعتقد ميمونيس (ابن ميمون) (١١٣٤ - ١٢٠٤)، أعظم العقلانيين اليهود، أن الفلسفة لا تلائم العامة، لكنها باستطاعتها فطام اليهود عن أفكارهم السطحية عن الله. طور ابن ميمون روحانية صمت أنكرت أية صفات واقعية لله، بل إنه ذهب إلى أنه ليس باستطاعتنا حتى القول إن الله خير، أو إنه موجود. فالشخص الذى يعتمد هذا الجزم سيجعل الله غير مصدق، هكذا حذر فى كتابه «دلالة الحائرين»، ومن ثم سيفقد هذا الشخص اعتقاده بالله.

لكن، مرة أخرى، فإن رب الفلاسفة كان بالغ التجريد بالنسبة لغالبية اليهود، غير قادر على تقديم أية مواساة لهم فى أوقات المعاناة والاضطهاد. وبشكل متزايد، تحولوا إلى الروحانية الصوفية للقبالة، التى تطورت فى إسبانيا أثناء القرن الثالث عشر. كان بعض رواد تلك الحركة - إبراهيم بن شموئيل أبو العافية، وإسحق دولطيف، ويوسف جيكا تيلا - قد اشتغلوا بالفلسفة لكنهم وجدوا إله الفلسفة الموهن خالياً من المحتوى الدينى. بيد أنهم استخدموا الموتيفات الفلسفية مثل الحلولة الإلهية (الفيض الإلهى لدى الفلاسفة المسلمين) لوصف العملية التى من خلالها خرج رب غير معروف بإطلاقه أسموه «بدون نهاية En Sof» من حالته غير المتاحة لأحد وجعل نفسه معروفاً للبشر. ومثل الصوفية، كانت القبالة روحانية أسطورية تخيلية بوضوح. وحتى العصر الحديث، ظلت القبالة، بمدارسها المختلفة، تشكل جوهر العبادة لكثير من اليهود، وكما سنرى لاحقاً، ستصبح أيضاً حركة جماهيرية.

فى العالم الإسلامى، كان اليهود والمسيحيون والمسلمون يتعاونون، ويتعلمون من بعضهم. لكن فى أوروبا الغربية ، وأثناء السنوات الأخيرة من حياة أنسلم، تم شن أولى الحملات الصليبية ضد الإسلام فى عام ١٠٩٦، هاجم بعض الصليبيين الجاليات اليهودية بوادى الراين، وحينما اجتاحوا القدس، فى النهاية، فى يوليو ١٠٩٩، قاموا بذبح ثلاثين ألف مسلم ويهودى، ويقال إن بحور الدماء كانت تصل إلى ركب خيولهم. كانت الحملات الصليبية أولى الأفعال التعاونية لأوروبا الجديدة فيما كانت تشق طريقها بصعوبة للعودة إلى المسرح الدولى. لقيت تلك الحملات ترحيبا من فرسان أوروبا الذين كانوا مولعين بالحروب والقتل، وأرادوا دينا عدوانيا، وظلت ولعاً رئيسيا فى الغرب حتى نهاية القرن الثالث عشر. كانت تلك الحروب، بالطبع، كارثة وثنية، وستظل إحدى أكثر التطورات جلباً للعار فى التاريخ المسيحى الغربى. كان إله الصليبيين صنماً؛ فقد كانوا قد خلقوا من خوفهم من تلك العقيدتين المنافستين وبغضهم لهما إلهاً زائفاً صنعوه على صورتهم، ومن ثم أعطوا أنفسهم صكا مقدسا لارتكاب بشاعاتهم. جعلت الحملات الصليبية من معاداة السامية داءً عضالاً فى أوروبا وأصابت العلاقات بين الإسلام والغرب بضرر جسيم لا يتندمل.

لكن ليست هذه هى القصة كاملة. فى الوقت الذى كان فيه المسيحيون يذبحون المسلمين فى الشرق الأوسط، كان بعض منهم يسافرون إلى إسبانيا للدراسة على أيدي العلماء المسلمين بقرطبة وطليطلة. هناك اكتشف هؤلاء الأوروبيون أعمال أرسطو والعلماء والفلاسفة الإغريق التى كانت قد فُقدت بالنسبة لهم منذ سقوط روما. أيضا، التقوا هناك بأعمال الفلاسفة المسلمين واليهود. قام الباحثون الأوروبيون بمساعدة اليهود المحليين، بترجمة تلك

الكتابات من العربية إلى اللاتينية، وبداية القرن الثالث عشر، كانت تنويعاً عريضة من الأعمال العلمية والفلسفية الإغريقية والعربية قد أصبحت في متناول الأوروبيين. أشعل هذا الفيض من المعرفة الجديدة نهضة فكرية. كما أن اكتشاف أرسطو بخاصة أوضح للاهوتيين الأوروبيين كيفية عرض تعاليمهم بمنهج منطقي.

يذكرنا هذا، بأنه في أى عصر، تتنوع 'الحياة' الدينية وتتناقض - حتى داخل الفرد الواحد. مثلاً، أحد أشهر الأوروبيين في تلك الفترة كان هو فرانسيس الأسيزي (١١٨١ - ١٢٢٦). تذكرنا حياته الشخصية والمهنية أنه فيما كان بعض الأوروبيين قد شغلته العقائدية البحثية لم يكن لدى الآخرين وقت لأى نوع من اللاهوت، وكان تفكيرهم حُرْفياً بدرجة تفوق كثيراً حُرْفية أنسلم. بيد أن حُرْفية فرانسيس لم تكن فكرية أو عقائدية بل علمية. كان يمثل نمطاً من التدين الشعبي كان ينظر إلى حياة المسيح على أنها دعوة للفعل «miqra» بشكل أساسى ولا بد من محاكاتها بكل تفاصيلها. حاكى فرانسيس في حياته فقر المسيح المدقع؛ كان هو والإخوة الرهبان الفرانسيسكان الذين اتبعوه يستجدون طعامهم، ويسيطرون حفاة، ولا يقتنون أية أملاك، ويرقدون على فراش خشن بل إنه أحدث جروحاً بجسده تماثل جراح المسيح. بيد أن هذا القديس رقيق المشاعر أيد الحملات الصليبية بل إنه رافق الحملة الخامسة إلى مصر رغم أنه لم يشارك في القتال، بل اكتفى بوعظ السلطان ومحاولة تنصيره.

وكما أوضحتُ في البداية، ليس هدفي هو تقديم دراسة مستفيضة للدين في أية فترة، بل إلقاء الضوء على توجه بعينه - الصمت - والذي قد نجده حلاً ملائماً لحيرتنا الدينية الراهنة. لم يكن هذا بالطبع هو التوجه الوحيد في

التدين عصر الأوسطى، لكنه لم يكن حركة ثانوية؛ فقد دعا إليها بعض الأقوى تأثيرا من المفكرين والقادة الدينيين آنذاك. كان هذا التوجه فى الكنيسة الشرقية من إبداع أثاناسيوس، والكابودقيين، ومكسيموس، الذين كانوا موضع تبجيل كأبطال للأرثوذكسية. نراه فى الغرب فى أوغسطين وأنسلم، وأيضا فى شخص توماس الإكوينى المرموق ذى التأثير الهائل.

أجهد توماس نفسه لاستيعاب العقلانية الأرسطية أكثر من أى شخص آخر. كان الإخوة الدومنيكان الذين التقاهم توماس بجامعة نابولى وهو فى الرابعة عشرة قد استحوذوا على اهتمامه. كانت تلك هى المدرسة الوحيدة فى العالم المسيحى آنذاك التى كانت تدرّس منطق أرسطو وفلسفته. وكان توماس مقررا له أن يصبح راهبا. ومثل الفرنسيسكان، كان الدومنيكان رجالا لزمانهم؛ لم يكن هؤلاء رهبانا منعزلين فى صوامع أديرتهم، لكنهم عاشوا حياة فقر إنجيلية وسط عالمهم وسخّروا أنفسهم لخدمة الناس. وبعد صراع مع عائلته، انضم توماس إلى الدومنيكان، ودرس فى جامعة باريس على يد ألبرت الكبير (١٢٠٠ - ١٢٨٠) الذى كان يكمل درجة الماجستير فى أرسطو. ومثل الفلاسفة المسلمين، كان الإكوينى منفتحا على التغيير والأفكار الجديدة. كان يستشهد بالفلاسفة العرب واليهود فيما كان غالبية معاصريه لا يزالون مكرسين للحملات الصليبية. أدمج فى كتاباته الغزيرة العلوم الجديدة مع العقيدة التقليدية فى وقت كان أرسطو لا يزال شخصية خلافة.

من الصعب قراءة توماس اليوم. كان يستخدم لغة الدراسات الميتافيزيقية الجديدة، وكان أسلوبه جافا، مكبوحا، ومكتفا، لكنه كان واثقا. فى غضون مائة عام، كان للمناخ الفكرى أن يتغير ويصبح اللاهوتيون أكثر حذرا من العقل، لكن توماس لم يجد أية غضاضة أو يتردد فى كتابة تعبيرات جازمة

قاطعة عن الله. اعتقد أن ابن ميمون كان مخطئاً في إصراره على أنه من الصواب فقط لدى الحديث عن الله استخدام مصطلحات نفى تقول ما ليس هو الله. بالنسبة لتوماس - كما كان الحال بالنسبة لـدنيـس الذي كان توماس يكن له إجلالاً عظيماً - فإن الكلام الجازم وصمت النفي كان كلاهما ضرورياً للحديث عن الله. وبصفته «الـكينونة» ذاتها، فإن الله هو مصدر كل شيء موجود، من ثم، فكل ما هو مصنوع في صورة الله باستطاعته إخبارنا شيئاً عنه. رأى أنه من الجائز أيضاً استخدام أساليب المنطق والاستدلال الجديدة المثيرة لكن بشرط واحد مهم: لا بد لللاهوتى أن يدرك، كلما أتى بتعبير عن الله، أنه قاصر بشكل حتمى. فحينما نتفحص الله، فنحن نفكر فى ما هو غير متناول الفكر، حينما نتحدث عن الله، فنحن نتحدث عما لا يمكن للمفردات أن تحتويه. ويكشفه عن القصور المتأصل للكلمات والمفاهيم، فلا بد وأن يحول اللاهوتى المتحدث وجمهوره إلى حالة من الرهبة الصامتة. وحينما يطبق العقل على العقيدة، فلا بد أن يتضح أن من نسميه «الله» ليس فى متناول إدراك العقل البشرى. وإذا عجز اللاهوت عن تحقيق ذلك، سيصبح ما ينص عليه عن المقدس وثنياً.

اعتقد الإكويني أنه ليس حتى باستطاعة الكشف «التنزيل» أن يخبرنا شيئاً عن الله، بل إن مهمته كانت جعلنا ندرك أنه لا سبيل إلى معرفة الله. أوضح هذا بقوله إن أقصى ما يمكن أن تصل إليه معرفة الإنسان، هو أن يعرف أننا لا نعرف الله:

«فقط آنذاك نكون قد عرفنا الله حقاً، حينما نعرف أنه

أسمى بكثير من أى فكر بشرى عن الله..

ومن منطلق حقيقة أن ثمة أشياء عن الله

تخطر للإنسان، وتتخطى حدود عقله، يقوى اعتقاده

أن الله يفوق كثيرا كثيرا ما باستطاعته التفكير فيه».

فحتى المسيح تسامى على إدراكنا المفاهيمي وأصبح خارج متناول المعرفة. أثناء صعوده إلى السماء، اختفى في سحابة تلقته، واستقبل في مملكة خارج متناول عقولنا. وكما قال القديس بولس، فقد أصبح أعلى بكثير من أى اسم بإمكاننا تسميته. من ثم، فقد كشف الصعود عن حدود معرفتنا؛ حينما غادر المسيح العالم. خُبيء «الكلمة» عنا مرة أخرى وسيظل دائما لا سبيل إلى معرفته، ولا سبيل إلى تسميته.

يمكن النظر إلى ضخامة كم كتابات الإكويني بصفتها حملة لمجابهة النزوع إلى تدجين تسامى المقدس. وهو فى هذا يتبع خطى دنيس بشكل مطلق. لكن، فقيما كان لاهوت دنيس يقوم على العبادات، فإن توجه توماس للصمت كان متجذرا فى العقلانية الميتافيزيقية الجديدة. يجب النظر إلى تحليلاته الطويلة، والمعقدة، كما قد تبدو للقارئ الحديث، على أنها طقوس فكرية تقود العقل خلال متاهات للفكر تصل ذروتها فى الحقيقة السرية الغامضة. ظل تأثير توماس على الفكر الكاثوليكي هائلا، لكنه أضحى الآن مضحكة للملحدين (وإحراجا لبعض اللاهوتيين) وذلك بسبب القصور الواضح للخمسة «براهين» التى طرحها إثباتا لوجود الله.

تأتى هذه «السبل» الخمسة كما كان توماس يفضل أن يسميها، فى مستهل أشهر أعماله «Summa theologiae». كان هذا كتابا إرشاديا يقصد به «تعريف المبتدئين بما علمنا إياه الله بإيجاز ووضوح بقدر ما يسمح

به المحتوى»، ويبدأ باهم سؤال: هل يوجد رب؟ «نعم» بوماس أن هذا يحتاج إلى إثبات، لأنه، وعلى الرغم من أن المعرفة بالله متصلة، فغالبا ما تكون غامضة بل ويعوزها الصقل. ينأى توماس بوضوح بنفسه عن «البرهان الأنطولوجي» الذي قال به أنسلم. قال إن الافتراض بأن «الله موجود» ليس بدهيا بإطلاقه لكنه «بحاجة إلى أن يصبح جليا من خلال الأشياء الأكثر وضوحاً لنا، أى آثاره». كان بولس قد قال لأهل إفسس «وما عظمة قدرته الفائقة نحونا نحن المؤمنين حسب عمل شدة قوته، الذى عمله فى المسيح إذ أقامه من الأموات...» (إفسس ١: ١٩ - ٢٠). من ثم، بالإمكان الجدال بدءا «من الآثار المرئية ووصولاً إلى الأسباب المخفية» وذلك لأنه، وكما قال أرسطو، فإن لكل نتيجة (أثرا) سببا (علة)، من ثم «فإن آثار الله كافية لإثبات وجوده». لكن مبدأ الخلق من العدم كان يعنى أن المخلوقات «ليست كافية لمساعدتنا على فهم كنه الله». من ثم، يُخبر توماس تلاميذه، قبل أن يطرح «براهينه» أنه، وبسبب عدم وجود سبيل بإطلاقه لمعرفة كنه الله، لا نستطيع تحديد ما نحن بصدد محاولة إثباته:

«حينما نعلم أن شيئا «كائن» يبقى لنا أن نتقصى بأى أسلوب

هو كائن، كى نعرف ما يكونه. لكن وبما أننا فى حالة الله

لا نستطيع معرفة من يكونه، لكن فقط ما لا يكونه ، لا نستطيع

التفكير فى أسلوب كينونته، بل فى أسلوب ما لا يكونه. من ثم،

علينا أولا أن نسأل بأى أسلوب هو لا يكون، ثانيا،

كيف يمكن أن يكون معروفا لنا، وثالثا، كيف يمكننا أن نتحدث عنه».

لا نستطيع التحدث عن الله ذاته، باستطاعتنا فقط الحديث عن مشروطية مخلوقاته التى جاءت من العدم.

وبعد أن نص على هذا الشرط المؤسس على الصمت، يطرح توماس بايجان، بل بلا مبالاة أحياناً، «الطرق» الخمسة التى يمكننا بها الجدل من مخلوقاته لنثبت وجود «ما يسميه الناس الله». ليست تلك «الطرق» أصلية.. فالأول يقوم على أساس برهان أرسطو على «المحرك الأول»: نرى فى جميع الأنحاء حولنا أشياء تتغير، ونظراً لأن كل تغير يتسبب فيه شىء آخر، فلا بد أن تتوقف سلسلة السبب والنتيجة فى مكان ما. لا بد أن نصل إلى «العلة الأولى» التى لا يغيرها أى شىء. والبرهان الثانى مرتبط عن كثب بالأول، ويقوم على أساس طبيعة السببية: لا نلاحظ أبداً وجود شىء يتسبب فى ذاته، من ثم، لا بد أن يكون هناك سبب أو علة أولى «التى يسميها الجميع الله». أما «الطريق» الثالث فيستند إلى حاجة ابن سينا عن «الكينونة الضرورية» وهو الذى لا بد أن يكون موجوداً بذاته ولا يدين بكينونته لشىء خارج ذاته، وهو العلة فى أن الأشياء الأخرى يجب أن تكون. أما «الطريق» الرابع فمحاكاة أخلاقية تستند إلى أرسطو: ثمة أشياء أفضل من غيرها، وأكثر صدقا، وأكثر سمواً، تفترض تراتبية التمييز هذه، مسبقاً، وجود كمال غير مرئى يسمو على الجميع. أما مصدر البرهان الخامس فهو اعتقاد أرسطو أن لكل شىء فى الكون «غاية نهائية» التى هى «هيئة» كينونته. يخضع كل شىء للقوانين الطبيعية كى يصل إلى هدفه وغايته الصحيحة، ولا يمكن لنظامية هذه القوانين أن تقوم على الصدفة. لا بد أن من يوجهها «هو كينونة يملك وعياً وإدراكاً مثلاً تفترض حركة السهم وجود رامي، وهذه «الكينونة» هى ما نسميها الله».

لم يكن توماس بصدد محاولة إقناع متشكك بوجود الله. كان يحاول فقط أن يجد إجابة عقلانية عن السؤال المبدئى: لماذا يوجد شىء بدلاً من ألا يوجد أى شىء؟ تقول «الطرق» الخمسة جميعها، بأسلوب أو آخر، إنه لا يمكن

للاشئ» أن يأتى من لا شئ، (من العدم). يهتم توماس محاجته بالقول إن المحرك الأول، العلة الكفء، الكينونة الضرورية، الكمال الأعلى، والرقيب الذكى، كلها «ما يسميه الناس الله». ويبدو وكأن الغبار قد انقشع، لكن، وبمجرد أن بدا توماس وأنه قد سوّى الموضوع نجده يسحب السجادة من تحت أقدامنا.

يذهب مباشرة ليوضح أنه على الرغم من أن باستطاعتنا أن نبرهن على أن «ما نسميه الله» (حقيقة لا نستطيع تعريفها) لابد وأنه «موجود» فليس لدينا فكرة عن دلالة لفظ «موجود» فى هذا السياق. باستطاعتنا الحديث عن الله بصفته «الكينونة الضرورية».. إلخ، لكننا لا ندرى ما يعنيه هذا. ينطبق الأمر ذاته على صفات الله. «الله هو البساطة ذاتها»، وهذا يعنى، أنه وبخلاف الكائنات الأخرى التى نعرفها لا يتكون من أجزاء. فالإنسان، مثلاً، كائن مركب: له جسد وروح، لحم، وعظم وجلد. للإنسان صفات: صالح، عطوف، بدين، طويل، لكن، ولأن صفات الله تتطابق مع جوهره، فليس له صفات: فليس «خيراً» إنه الخير ذاته. لا نستطيع تخيل «وجود» كهذا، من ثم، فليس باستطاعتنا معرفة وجود الله بأكثر مما نعلم كيف نُعرّفه، لأنه لا يمكن تصنيف الله بصفته من هذا النوع أو ذاك، هكذا يوضح توماس. بإمكاننا معرفة الكائنات لأن باستطاعتنا تصنيفها كأنواع - نجوم، أفيال، أو جبال. ليس الله مادة، أى من «نوع الأشياء التى يمكن أن توجد مستقلة» عن مثيلاتها الفردية. لا نستطيع أن نسأل ما إن كان ثمة رب، وكأنما الرب هو أحد أفراد نوع معين. ليس الرب، ولا يمكن أن يكون، ضمن نوع من الأشياء الأخرى.

كل «البراهين» التى اجتمعت كانت لتوضح لنا أنه ليس ثمة فى مجال تجربتنا ما يمكنه أن يخبرنا ما يعنيه «الله». ويسبب هذا الذى لا نستطيع

تعريفه، فإن ثمة كونا من الممكن ألا يكون قد وُجد به شيء؛ لكننا لا نعرف ما هذا الذى برهنا على وجوده. فإننا، ببساطة. قد برهنا على وجود «سر» أو لغز. لكن توماس رأى أن هذا تحديدا هو ما يجعل «الطرق الخمسة» لاهوتا جيدا. إن سؤال، أم يوجد شيء بدلا من عدم وجود أى شيء؟ سؤال جيد، ولا يتوقف البشر عن طرحه، لأن طبيعتنا تجعلنا ندفع بعقولنا إلى أقصى مداها بهذا الأسلوب.

لكن الإجابة - «ما يسميه الجميع الله»- هى شيء لا نعرفه، بل لا نستطيع حقا أن نعرفه. كان توماس يشارك أوغسطين رأيه عن العقل الأسمى «intellectus». فى هذه البراهين، نجد العقل وقد وصل إلى أقصى مدى له، يسأله أسئلة لا إجابة لها، ويجهد نفسه باتجاه ذروة الذرى «الومضة» القدسية. وحينما يُدفع بالعقل إلى مداه، يقلب ذاته رأسا على عقب، لا يصبح للمفردات معنى، ونلزم الصمت. بل إن علماء الفيزياء اليوم حينما يتفحصون الكون يضعون عقولهم فى مجابهة العالم المظلم الذى لم يُخلق والذى لا نستطيع سبر أغواره. هذه هى الحقيقة التى لا سبيل إلى معرفتها والذى يطلب توماس من قرائه أن يواجهوها بالدفع بعقولهم إلى النقطة التى ليس فى وسعهم تجاوزها.

يريد توماس أن يقول إننا نعرف أننا نتحدث عن «الله» حينما نتعثر لغتنا وتفشل. وكما أوضح أحد اللاهوتيين المُحدثين «إن اختزال الكلام إلى الصمت هو ما يسمّى لاهوتا». لم يكن عدم وجود سبيل إلى المعرفة محبطا. أشار توماس إلى أنه باستطاعة الناس أن يجدوا البهجة حينما تقوِّض قدراتهم العقلانية. لم يتوقع من تلاميذه أن «يعتقدوا» فى الله، فقد كان مازال يستخدم الفعل credere ليعنى به الثقة والالتزام، ويعرّف الإيمان بصفته القدرة على

التعرف على حقيقة المتسامي، القدرة على النظر أسفل سطح الحياة وإدراك بعد مقدس صادق - بل إنه أكثر صدقية - من أى شىء آخر فى نطاق تجاربنا. لم يكن هذا «التعرف» يعنى الخضوع الفكرى. فقد رأى أن الإيمان هو القدرة على تقدير الحقائق غير الإمبريقية (الملموسة) والابتهاج بها، تلك الحقائق التى نلمح وميضها فى العالم. ومثل أى لاهوتى قبل حدثى، أوضح توماس أن اللغة التى نستخدمها للتحدث عن الله لا يمكن سوى أن تكون قياسية، لأن مفرداتنا تشير إلى مصنفات محدودة زائلة. يمكننا الحديث عن كلب طيب، كتاب جيد، شخص صالح ونعرف ما نعنيه، لكننا حينما نقول إن الله خير فقط بل هو الخير ذاته، نفقد سيطرتنا على معنى ما نقوله. كان توماس يعرف أن عقائدنا عن الله هى مجرد بُنى مفاهيمية بشرية. حينما نقول «الله خير» أو «الله موجود» فليست هذه إفادات عن وقائع. إنها تقريبية لأنها تطبق لغة تصلح لمجال معين على شىء مختلف تماما. أيضا فإن جملة «الله هو خالق العالم» قياسية، لأننا نستخدم لفظ «خالق» خارج سياقه البشرى. من المستحيل البرهان على أن الكون قد خُلِقَ من العدم أو العكس: «ليس ثمة إثبات على أن البشر والسموات والصخور لم تكن موجودة دائماً»، هكذا أصر توماس، ومن ثم «فمن المستحسن أن نتذكر هذا كى لا يحاول أحد إثبات ما لا يمكن إثباته، ويمنح غير المؤمنين أسبابا للسخرية، بحيث يعتقدون أن الأسباب التى نوردها هى سبب إيماننا».

بحلول القرن الثالث عشر، كان نهج دنيس القائم على الصمت قد أصبح مركزيا فى فهم الله فى الغرب. عبّر اللاهوتيون والمرشدون الروحيون عن النهج بأسلوب مختلف، لكن الدينامية الجوهرية ظلت كما هى، ولم تتغير. كان بوناغنتورا (١٢٢١-١٢٧٤) فرنسيسكانيا إيطاليا قام بالتدريس فى باريس.

كان معاصرا لتوماس الإكويني، ثم أصبح رئيسا عاما لرهينة الفرنسيين. قد يبدو، لأول وهلة، لاهوت بوناغنتورا مختلفا تماما. كانت روحانية الفرنسيين مؤسسة على حياة المسيح مع تركيز خاص على آلامه، بدلا من التركيز على الميتافيزيقيات الجديدة. كان تجسيدها الحي هو مؤسسها فرانسيس الأسيزي (١١٨١-١٢٢٦) الذي حاول محاكاة فقر المسيح وتواضعه ومعاناته في كل تفاصيل حياته. رأى بوناغنتورا في القديس فرانسيس تجليا للمقدس، وتجسيدها لبرهان أنسلم الأنطولوجي. رأى أن فرانسيس قد حقق قداسة، بدرجة أصبح معها من الممكن لأتباعه، حتى أثناء حياته «أن يروا وأن يفهموا أن الأفضل هو.. ما لا يستطيع أحد تخيل ما هو أفضل منه». من ثم، أسس بوناغنتورا لاهوته بجزم على خبرته الدينية. ربما يتوقع البعض أن يكون مثل هذا النهج جازما كليا. ومثل جميع معاصريه كان بوناغنتورا ينظر للعالم أجمع على أنه رمز حي لخالقه. ومثل الكتاب المقدس، فإن «كتاب الطبيعة» له معنى روحاني وآخر حرفي، ويشير المعنى الأخير خارج حدود نفسه إلى المعنى الأول. في كتابه «رحلة العقل إلى الله»، الذي يعتبر أعظم أعماله، أوضح بوناغنتورا كيف يجب أن تسهم جميع مباحث المناهج الجامعية - العلوم الطبيعية، الفنون الجميلة والتطبيقية، المنطق، الأخلاق، الفلسفة الطبيعية - في صعود العقل والقلب هذا. لكنه، ومثل أوغسطين، كان بوناغنتورا يعرف أنه ليس بإمكاننا البقاء مركّزين على العالم الخارجي. ففي النهاية «سيكون علينا أن ندخل إلى عقولنا صورة الله - صورة روحانية وأزلية داخلنا». وبهذا الأسلوب، سنكتشف رؤية للمقدس تحطم مدركاتنا المسبقة وتقلب أساليب تفكيرنا وإبصارنا رأسا على عقب.

كان توماس ينزع إلى جعل النفي والجزم مرحلتين متتاليتين في النقاش.

كان يقول شيئاً مثبتاً عن الله -- ثم ينتقل إلى نفيه. أما بالنسبة لبوناقتنورا، فكان النفي والإنكار متزامنين. فى الفصلين الأخيرين من كتابه «رحلة العقل والقلب».. يدعو قراءه إلى التمعن فى أكثر من صفتين من صفات الله سموا، وجوده، وخيره، وسنجد أن لا أمل لنا فى فهم أيهما. ومثل دنيس وتوماس، أوضح بوناقتنورا بما لا يدع مجالاً للشك أنه من غير الدقة القول بأن «الله موجود» لأنه ليس «موجوداً» بنفس أسلوب أى كائن. لكن الكينونة ذاتها لا يمكن إلا أن تنطبق على الله وحده. ليس لدينا أى فكرة عن ماهية الكينونة: فهي ليست موضوعاً للتفكير – وحقا لا يمكن أن تكون كذلك. فنحن نخبر الكينونة فقط كوسيط نعرف من خلاله الكائنات الفردية، وهذا يجعل من الصعوبة الجمة علينا فهم كيف يمكن لله أن يكون حقيقياً:

«وهكذا، فإن العقل وقد اعتاد على الظلمة فى الكائنات، وعلى

أشباح الأشياء المرئية، يبدو وأنه لا يرى شيئاً حينما

يحق فى نور الكينونة. لا يستطيع أن يفهم أن ذلك الإظلام ذاته

هو الاستنارة القصوى لعقولنا، تماماً مثلما تبدو العين

التي تنظر للضوء الخالص وأنها لا تبصر شيئاً».

ولجابهة ذلك، علينا قول أشياء متناقضة عن الله كى نخرق هذا الجدار المفاهيمى. رأى بوناقتنورا أن الكينونة هى «الأول والآخر؛ الأزلى والحاضر بقوة؛ بالغة البساطة والأعظم فى آن، إنه واحد أحد وأيضاً بالغ التنوع». فى البداية، يبدو وأن كلاً من هذه الصفات تلغى الصفة التالية، لكن، مع الفحص المتعمق نتبين أن التناقضات الظاهرية تعتمد على بعضها تبادلياً: الله حاضراً فى كل شىء لأن الكينونة أزلية؛ بالغ التنوع لأنه واحد أحد. وبهذا الأسلوب

تتحلل مصنقات الفكر العادية إلى «متناقضات متسقة»، ونخبر الوحدة الموجودة وراء متضادات الحياة الأرضية.

رأى أن الشيء ذاته ينطبق على تفحص الثالوث المقدس. ومثل الكابدوقيين، علم بوناڤنتورا قراءه أن يبقوا على عقولهم تتحرك باستمرار بين الواحد والثلاثة ولا يحاولوا إزالة التناقض المتأصل أو تسويته: «لا تعتقدوا أن بإمكانكم فهم ما لا يمكن فهمه». على الأفراد أن يستخدموا صدمة ذلك التعقيد المتناقض للتخلص من أساليب تفكيرهم المعتادة وإلا غفلوا عن هدف العقيدة الثالوثية التي تصبو «إلى رفعك والوصول بك إلى أعالي درجات الإعجاب».

بإمكاننا أن نرى تلك التناقضات المتضادة كلياً في شخص المسيح الكشف الأسمى لله، الذي يوحد بين «الأول والآخر» الأعلى والأدنى بأسلوب لا يستطيع العقل التعاطي معه:

«يضم الأزلى البشرى المقيد بالزمان.. يضم الحقيقى فى

أقصى حالاته هذا الذى عانى أعظم معاناة ومات، يضم

الأكثر كمالات وعظمة والعادى المبتذل، هذا الذى هو واحد أحد

وبالغ التنوع فى أن يضم الفرد المركب والمتمايز عن الآخرين».

لا يجعل المسيح «كلمة الله» الذى تجسد، المقدس مفهوما بل العكس هو الصحيح: تقودنا الكلمة التى نطقها الله حتماً إلى ظلام عدم المعرفة لأن المسيح ليس هو نهاية رحلة المسعى الدينى لكنه فقط «الطريق» الذى يقودنا إلى «الأب» الذى لا سبيل إلى معرفته. هذا الكشف الأعظم، وبدلاً من أن يجعل كل شيء أكثر وضوحاً، يدفع بنا إلى ظلمة هى نوع من الموت. رأى

بونافنتورا أن معاناة المسيح «الكلمة» ومونه جسّد نشأته لغتنا في الحديث عن الله وفشلها. ليس ثمة وضوح، ليس ثمة يقين، وليس ثمة معلومات تختص بها. علينا ترك تلك التوقعات غير الناضجة وراعا. وكما يوضح بونافنتورا في الفقرة التي يختتم بها «رحلة العقل». نحن أيضا:

«علينا أن نموت ونلج هذا الظلام. فلنُخرسُ كل مشاغلنا وتخيالاتنا فلننتقل من هذا العالم إلى الأب (يوحنا ١٣: ١)، بحيث حينما تتاح لنا رؤية الأب يمكننا أن نقول مع فيلبس «كفانا» (يوحنا ١٤: ٨) لأن من يحب هذا الموت باستطاعته أن يرى الله، لأنه من الحقيقي تماما أن الرجال لن يروا الله ويعيشوا».

بيد أنه، وبعد جيل واحد من توماس وبونافنتورا، حدثت نقلة تتعلق بإدراك الله. تركزت تلك النقلة في شخص جون دون سكوت (١٢٦٥-١٣٠٨) الخلافي. كان سكوت فيلسوفا فرانسيسكانياً، وكان يلقي محاضراته، في قاعات جامعة أكسفورد التي كانت تكتظ بالمستمعين. نقد لاهوت توماس حيث رأى أنه جعل من المستحيل لأي أحد أن يقول شيئاً ذا معنى عن الله. كان سكوت على قناعة أن باستطاعة العقل البرهان على وجود أى شيء وأنه باستطاعتنا، ومن خلال قوانا الطبيعية وحدها، التوصل إلى فهم كافٍ لله. كان هذا هو المبدأ الذي يحكم فلسفة سكوت، المعيار الذي يقرر حقيقة أى من أفكاره، أو زيفها. لكنه رأى أن هذا «اللاهوت الطبيعي» يصبح منطقياً فقط إذا عرفنا ما نعنيه حينما نقول إن «الله موجود». من ثم أصر سكوت على أن اللفظ «موجود» أحادي المعنى. أى أنه له «نفس المعنى الأساسي» سواء طبقناه على الله أو الرجال، النساء، الجبال، الحيوانات أو الأشجار.

كان توماس، كما نعرف، يرى أن باستطاعتنا استخدام ألفاظ مثل «الحكمة» «الوجود» «الخير» على سبيل القياس فقط حينما نتحدث عن الله.

لكن سكوت رأى أن هذا غير كافٍ. رأى أن ثمة ألفاظاً مثل «بعيد» أو «مرهق» لا يمكن أن تنطبق على الله، لكن، إذا لم تكن المصطلحات مثل «الحكمة» «الكينونة» والخير» أحادية المعنى لدى الحديث عن الله والمخلوقات «لن يستطيع الفرد أن يكون مفهوماً عن الله بأسلوب طبيعي» - وهذا خطأ. قال إن جميع الفلاسفة الوثنيين والمسيحيين اتفقوا على أن الله كائن من نوع ما، ولم يختلفوا إلا بشأن نوع «الكائن» الذي هو الله. كان لدى جميعهم نفس المعنى حينما قالوا إن الله «موجود» هذا على الرغم من أن الوثني قد يعتقد أن الله نار، فيما ينكر المسيحي هذا.

كان توماس قد اعتبر أن نمط التفكير هذا قد يؤدي، بأسلوب ضمني، إلى الوثنية: إذا افترضنا أن الله، وبمعنى ما، مجرد كائن، يصبح من السهل إسقاط أفكارنا الخاصة عليه وخلق إله على صورتنا. لكن سكوت تجادل بالقول إننا، في واقع الأمر، نستمد فهمنا لله من معرفتنا لمخلوقاته. فإننا نعلم ما «الكائن» أو «الحكمة» وحينما نطبق تلك المفردات على الله فإننا ببساطة نُنْقِيها من كل الشوائب وأوجه القصور؛ ثم ننسبها إلى «الكمال الأكمل، وبهذا المعنى ننسبها إلى الله». من الحقيقي أن وجود الله أزلي لا محدود، ووجود المخلوقات زائل محدود، لكن هذا اختلاف في الدرجة فقط: لله أسلوب للوجود أكثر كثافة، مثلما أن اللون الأحمر القاني أكثر احمراراً من اللون القرنفلي، رغم أن كليهما يشتركان في الحمرة. ليس ثمة هوة وجودية (أنطولوجية) تفصل بين الله ومخلوقاته، فكلها موجودة بالرغم من أن لله النسبة الأكبر من الكينونة. اتهم النقاد المحدثون سكوت بأنه قلّص تسامى الله وجعل منه كائناً أكبر أو أفضل منا. حاول سكوت نفسه مجابهة الاعتراض القائل بأنه رأى أزلية الله ولا محدوديته على أنها مجرد امتداد للزائل المحدود بأن أصر على

أن الأزلية واللانهائية الكاملة ليست مركبة، ولا بمخز إضافة شئ، إليها. لكنه، وكمحاوله نهائية، تخلى عن ملاذ «الصمت» التقليدي، بأن أصر على أننا بإمكاننا أن نعرف الكثير عن الله «بأسلوب وصفي» كان هذا رأياً سبب الكثير من التغيير. تبع آخرون رغبة سكوت في وجوب استخدام لغة لاهوتية واضحة محدودة تقوم على أسس يمكن إثباتها.

عكست محاباة سكوت للاهوت طبيعي يقوم على أساس كاد يكون علمياً تغيراً جوهرياً في تدريب اللاهوتيين. في عام ١٢٧٧، وبعد مرور مجرد أربعة أعوام على وفاة توماس، أدانت هيئة الكهنوت الكاثوليكية الفرنسية ١٢٧٧ فرضية، وكانت بعض تلك الإدانات موجهة لتوماس نفسه. كان ثمة انقلاب ضد تعليم أرسطو بالجامعات وخوف شائع من أن فيزياء أرسطو تحد من قدرة الله الكلية وحريته، لأنه، إذا كان على الله أن يتطابق مع قوانين أرسطو الطبيعية، فلا يمكن أن يكون كلي القدرة.

من الواضح أن الناس كانوا قد بدأوا يفكرون في الله بصفته مجرد كائن آخر، جزءاً من النظام الكوني، ومن ثم، كان مثل هذا التناقض (بين كونه مجرد كائن وبين السمو الكلي والقدرة الكلية) مستحيلاً. توحى إدانات ألف ومائتين وسبع وسبعين فرضية أن بعض اللاهوتيين أرادوا مجابهة مثل تلك الأفكار الباعثة على القلق بزعم أن بوسع الله فعل ما يشاء. قالوا إنه على الرغم من أن أرسطو رأى أن الطبيعة تبغض الفراغ، فبإمكان الله تحريك النظام الكوني برمته وأن يجعل منه نظاماً مستقيماً الأجزاء، إن أراد، ويترك فراغاً تبعاً لذلك، لم يكن وجود الأرض مركزاً للكون ضرورياً، وبإستطاعة الله أن يخلق عدداً لا محدوداً من العوالم الأخرى.

كان المقرر الجامعي يتطلب من الطلبة دراسة المنطق، والرياضيات والعلوم

الارسطية قبل البدء فى دراستهم اللاهوتية. من ثم، لم يعد جيل الشباب يألّفون التفكير القياسى القديم، لأن العلوم الطبيعية كانت تقتضى أن تكون اللغة شفافة وأحادية المعنى. لم يعودوا ينظرون إلى التعاليم بصفتها رمزية، بل على أنها حقيقية حرفياً ولا بد أن تخضع للتحليل الدقيق والتفحص. مثلاً، لم يكن لدى ويليام أوكهام (١٢٨٥ - ١٣٤٩) شك، مثل سكوت، فى أنه بالإمكان استخدام ألفاظ مثل «الوجود» «القدرة» أو «الخضوع» بنفس المعنى لدى الحديث عن الله ومخلوقاته. أصر أرسطو على أن لكل مجال من مجالات الدراسة أحكامه ومنطقه، وعلى أنه من الخطأ تطبيق أحكام أحد العلوم ومناهجه على علم آخر. لكن المدرسين بدأوا فى التخلّى عن هذه الممارسة وكان لدى الطلبة الذين يصلون إلى مرحلة دراسة اللاهوت، إلمام جيد بالتفكير العلمى بدرجة جعلتهم يحاولون حل المشاكل اللاهوتية رياضياً. كانوا يقيسون الإرادة الحرة والخطيئة والجدارة وفقاً لقوانين التناسب ويحسبون بدقة درجة اختلاف الله عن مخلوقاته، وفرض إمكانية أن يخلق الله، بأسلوب متتالٍ، عوالم أفضل لا متناهية، وكم عدد الملائكة الذين يمكنهم الجلوس على طرف الإبرة.

حاولت إدانات ١٢٧٧ فرضية وقف هذا التوجه، لكن نتيجتها كانت عكسية. أدى الاهتمام الجديد بفكرة «قدرة» الله (التي تم تصورها على أنها شكل أكثر فعالية من «القدرة» التي نعرفها) إلى موضحة جديدة للتفكير الافتراضى. بدأ الباحثون يتخيلون جميع الأشكال من الإنجازات العبتية التي بوسع الله أن يحققها، وكانت تلك متقبلة لأنها كانت من الواضح مجرد نظريات تصويرية افتراضية محضة. وقع بعضهم أسرى فكرة إمكانية وجود فضاء شاسع بين النجوم اعتبره الفيلسوف الفرنسى نيكولا أورسم (١٣٢٠ - ١٣٨٢) تجلياً

لضخامة الله الهائلة. تخيل البعض الله وقد خلق فراغا بقضائه على المادة الموجودة في النظام الكوني، وتساءلوا هل ستتهار الأجرام السماوية المحيطة بالأرض فيما تحاول الطبيعة ملء هذا الفراغ؟ أو، إذا أُلقي بحجر في هذا الفراغ، فهل سيتحرك في خط مستقيم؟ لم يعتقد هؤلاء الفلاسفة أنهم قادرون على حل تلك المسائل: بل حقا، فإن تأكيدهم على قدرة الله الكلية كان يقول نقيض ذلك. لكنهم، وبدون تعمد منهم، مهدوا الأرض للثورة العلمية في القرنين السادس عشر والسابع عشر حيث تفحصت العبقريات الرائدة التضمينات الرياضية للأسئلة التي أثّرت في الفترة المتقدمة لتلك الفلسفة الدينية بشأن الأفكار التي كانت تُطرح على سبيل الافتراض المحض.

أدت الفرضيات المبهمة للفلاسفة من أمثال سكوت وأوكهام إلى حدوث صدع بين اللاهوت والروحانية مازال قائما حتى اليوم. وجد البعض، أثناء القرن الثالث عشر ذلك اللاهوت جافاً ومثبطا بدرجة بدأوا معها التفكير أن بإمكانهم التوصل إلى الله بتجاهل العقل الكلية. فبدلاً من النظر إلى المحبة والمعرفة على أنهما يكملان بعضهما، أو حتى على أنهما متمازجان بالأسلوب التقليدي، بدأ الناس ينظرون إليهما على أن كلا منهما قصري لا يتمازج مع الآخر. كان المتصوفون، حتى القرن الرابع عشر، لاهوتيين مهمين أيضاً. كان لاهوت الكادوقيين، وديس وأوغسطين وبوناغنتورا لا ينفصل عن تفحصهم الروحاني للمقدس. لكن، لم يكن لأى من متصوفى العصور الوسطى المتأخرة وبدايات العصور الحديثة - يوهان تولر (١٣٠٠ - ١٣٦١)، هنرى سوسو (١٢٩٥ - ١٣٦٦) جان فان رويزبروك (١٢٩٣ - ١٣٨١) ريتشارد رول (١٢٩٠ - ١٣٤٨) وجوليان من نوريتش (١٣٤٣ - ١٤١٦) ومارجورى كمب (ف) (١٣٦٤) وچان بوجرسون (١٣٦٣ - ١٤٢٩) وسانت كاثرين من سينا

(١٣٤٧ - ١٣٨٠) وتريزا الاقيلية (١٥١٥ - ١٥٨٢) ويوحنا الصليبي (١٥٤٢ - ١٥٩١) لم يكن لهم إسهامات تذكر فى دراسة اللاهوت.

لكننا نجد فى القرنين الرابع عشر، والخامس عشر، ويعكس ما كان متبعاً سابقاً، أن الناس بدأوا يطورون نمطا من الصلوات الخاصة مكرسة بأسلوب شبه حصري لتنمية حالات عاطفية زخمة، وتخيلوا أن تلك حالات يخبرون أثنائها الله. كانت هذه الروحانية الجديدة انعزالية أحيانا، بدلا من أن تكون جماعية، لم تُبدِ اهتماما بالآخرين. كانت الصلاة، بالنسبة للناسك والشاعر الإنجليزي ريتشارد رول إحساسا جسديا . أعلن بعنوبة فى مستهل قصيدته «نار الحب»: ليس باستطاعتي أن أخبركم مدى دهشتي فى المرة الأولى التى شعرت فيها بالدفء ينساب إلى قلبي»:

«كان دفئا حقيقيا أيضا، ليس متخيلا، وشعرت به وكأن

النيران قد اشتعلت فيه فعلا. أدهشنى الأسلوب الذى

تصاعدت به الحرارة، وكيف أن ذلك الحس الجديد أتى

معه بارتياح غير متوقع، كان على أن أبقى على تحسس صدرى

لأتأكد من أنه ليس له سبب جسمانى. لكننى بمجرد

أن أدركت أنه باطنى المصدر تماما، وأنه ليس لهذه النار

سبب مادى أو هى نتاج خطيئة، لكنها

هبة من الخالق، غمرتني بهجة عارمة، وأردتُ لحبى أن يكون أعظم».

كانت هذه الروحانية «توقاً ملحا»، «حلاوة داخلية» أشعلت «وهج» «القلب»

«نفحة من الارتياح» و«حبا بالغ الاتقاد». سمع رول موسيقى سماوية ليس

بإمكان الأذن الخارجية سماعها، أطلقت فيضاً من الحس الممتع ماهاه مع

حب الله. لم يكن لديه وقت لللاهوتيين الذين اعتبرهم «غارقين في مستنقعات من التساؤلات التي لا تنتهى»، واعتقد أنهم حمقى لأن دافعهم الوحيد هو «الخيلاء». كان رول يَكِيل الإهانات لأى أحد ينطق بأوهى نقد لأسلوب حياته غريب الأطوار، إهانات قاسية لا تتماشى مع أوصافه الرخيمة لله. كان هذا التأكيد على الأحاسيس الجسدية، يناظره، وبأسلوب غريب، نزوع اللاهوتيين المتأخرين، الذين كانوا قد غدوا يتشككون فى قدرة العقل على التسامى على الظواهر الحسية. كان لهذه «الروحانية» الجديدة أن تُترجم الخطاب الرمزي التقليدى عن الحالة الباطنية إلى تفحص حَرْفى لحالات نفسية يمكن ملاحظتها وقياسها، والتي أصبحت هدفا فى حد ذاتها.

ترك رول انطبعا عميقا على معاصريه، لكن الكثيرين منهم شعروا بعدم الارتياح لذلك التَبَيُّل العاطفى الذى كان يتناقض مع المبادئ الأساسية لطبيعة التجربة الدينية. وكما رأينا، كان من المفترض للمتفحصين أن يرتقوا على عواطفهم كى يتفحصوا المناطق الأكثر عمقا فى النفس البشرية. رفض رول أن يكون له مرشد روحى يمكنه تعليمه الأساليب الخاصة، والتوجهات المغروسة بعناية التى كانت ستمكنه من التسامى على أساليب الإدراك المعيارية. تصرُّ كل الموروثات أن على المتصوف أن يدمج بأسلوب صحى، روحانيته مع متطلبات الحياة العادية. يصر ممارسو البوذية التأملية (الزُّن) على أن التأمل يجعلهم أكثر تنبها لما يحيط بهم واستجابة له. لكننا نجد أن رول، فى كتاباته، يتراوح بين حالات النشوة المثيرة، التى تكاد تكون هوساً، وبين الاكتئاب الساحق. أصبح لاحقا يعانى من اللعثة، وكان يجد أن المهمة التى كان من المفترض أن باستطاعته إنجازها فى نصف ساعة تستغرق نهارا بأكمله. نجد أن معاصريه العظيمة، القديسة كاثرين من سينا (١٣٤٧-١٣٨٠)

١٣٨٠) سقطت ذات مرة فى النار حينما اعترتها نوبة انتشاء مغشية أثناء إعدادها الطعام. كان لهذا السلوك غير المتوازن أن يصبح محل إعجاب متزايد فى دوائر معينة. ومثل رول، رفضت كاثرين الخضوع للتوجيه الروحانى الذى كان من الممكن أن يساعدها على تجنب مناطق النفس الوعرة والإغراق فيها.

لم يكن من المفترض أبداً للمشاعر الجامحة أن تكون هدف المسعى الروحانى: يصرُّ البوذيون أن على الفرد بعد أن يصل إلى الاستنارة، أن يعود/ تعود إلى السوق ويمارس التعاطف مع جميع الكائنات الحية. ينطبق هذا أيضاً على الرهبان والراهبات المسيحيين الذين كان عليهم خدمة مجتمعاتهم؛ بل إن حتى النساك كانوا يقومون بإرشاد عامة الناس المحليين الذين كانوا يقصدونهم طالبين المشورة فى أمورهم الدنيوية والدينية. لكن رول رفض بشدة مشاركة الآخرين أمورهم، ولم يؤدِّ به تأمله وتفحصه إلى تفهم رحيم للآخرين واحترام لهم قائم على تفريغه ذاته وتجرده منها - المحك الحقيقى للتجربة الدينية فى جميع العقائد الكبرى. وفيما تعمق الصدع بين الروحانية واللاهوت. سينظر عدد أكبر وأكبر من الناس إلى فيض العاطفة الجياشة المحبة والمواسية على أنها دلالة على رضا الله.

لم يشعر المتصوف والواعظ الألمانى الدومينيكانى جوهانس إكههارت (١٢٦٠-١٣٢٧؟) بالارتياح لهذا التطور. رأى أنه أياً كان ما يعتقده المتصوفون من أمثال رول، فإن النفس التى تُحس لا يمكن أن تكون منتهى المسعى الدينى، وذلك لأنه حينما يحقق العقل المفكر ذاته فى العقل الأسمى يكون قد خَلَفَ النفس وراءه. بالنسبة لإكههارت كان العقل مازال «المكان» الذى يلمس فيه المقدس البشرى؛ فى العقل الأسمى، تصل «أنا» إلى نهايتها، ويبدأ

«الله». وبهذا ننتقل إلى حالة هي «لا شيء» لأن ليس في خبرتنا ما يماثلها. من ثم، فإن هذا العقل الأسمى، جوهريا، لا يمكن أن يُسمّى، تماما مثل الله:

«لا هو هذا ولا ذاك، وعلى الرغم من ذلك فهو شيء»

أعلى من هذا وذاك كعلو السماء عن الأرض. لذا، فأنا

أطلق عليه أسماء أجمل مما كنت قد أطلقتها عليه أبدا، لكن على

الرغم من ذلك.. فهو محرر من جميع الأسماء، عارٍ من جميع

الأشكال، خال وحرٌ بالكامل. مثلما أن الله ذاته خالٍ وحر..

إنه أحدٌ، وبسيط بالمطلق، مثلما أن الله واحد أحد وبسيط،

بدرجة أن الإنسان لا يستطيع النظر إليه بأي أسلوب..»

رأى أن العقل الأسمى «لا شيء» لأنه توقف عن أن يكون نفسه وغدا وليس

بينه مشترك مع أي شيء بإطلاقه.. إنه أرض غريبة صحراء..»

وفيما تشبث المتصوفون من أمثال رول «بالصورة - النار، الحرارة،

التناغمات السماوية» - وبدوا مهووسين بقصصهم الشخصية، دعا إكهارت

إلى تباعد ليس فقط عن الذات، لكن أيضا عن «الله الذي أراد رول وأمثاله

تملكه والتمتع به. رأى أن التباعد هو نوع من تفريغ الذات المنظم، الذي يأتي

بنا إلى «الصمت» و«صحراء» العقل. علينا التخلص من الصور، المفاهيم

والتجارب التي اعتادت ملء فراغنا الباطني، وإذا جاز التعبير، أن نحفر فراغا

باطنيا يجذب الله إلى داخل النفس. لم يعط إكهارت أهمية روحية للفضاء

الخالي الذي كان قد أسر اللاهوتيين المتأخرين. فقد تبغض الطبيعة الفراغ،

لكن خواغا الباطني سيجذب «اللاشيء» الذي هو الله، بما أن «كل شيء يتوق

إلى الوصول إلى مكانه الطبيعي».

لكن إكهارت كان مقتنعا أن هذا كله يمكن أن يتحقق من خلال البنى المعيارية للحياة المسيحية. لم ير ثمة حاجة إلى أسلوب حياة مخصوص. كان الناس الذين يرتبطون «بأساليب» روحانية متفردة، كتلك الموجودة آنذاك، «يعثرون على الأساليب» ويفقدون الله، الذى تخفيه «الأساليب». لا يريد الشخص المتباعد عن حق «تجربة» للحضور المقدس، بل إنه حقا «لا يريد أن يعرف الله الذى يعيش فى داخله، أو يخبره، أو يدركه». لا بد أن يكون الاكتشاف الذى يصله العقل الأسمى نوعا من «العودة إلى الوطن» لا ذروة تجربة غرائبية، بما أن ذلك الاكتشاف هو تذكر أفلاطونى لهوية كانت معروفة، ثم فقدت. أما الرغبة فى الله التى يشعر بها الأفراد فلا يمكن أن تكون سوى احتياج للذات، تُستولد من الصور التى نملأ بها الفراغ داخلنا. إذن، فأى «إله» نعثر عليه بهذا الأسلوب لا يتعدى «كونه صنماً يسبب لنا الاغتراب عن أنفسنا»:

«لأنك إذا كنت تحب الله كإله، كروح، كشخص كصورة- فلا بد أن يختفى كل هذا! إذن، كيف لى أن أحبه؟ لا بد أن تحبه لا كإله، لا روح، لا شخص، لا صورة، بل كما هو - «واحد» أحد، خالص، صافٍ، مضىء، منفصل عن كل ازدواجية، وفى هذا «الواحد» الأحد، نغطس إلى الأبد، خارج «شئ ما» وإلى «لا شئ».

تبين لغة إكهارت الدينامية، التى تتأرجح بحماس بين الجزم والصمت، أن هذا التحول، ولأنه تحديدا ليس «خبرة» عاطفية، فمن المتعذر وصفه بالكلمات. ورغم اللاهوت الفلسفى الجديد، فقد كان نهج دنيس الجدلى مازال متأصلا فى اللاهوت الأوروبى، نراه فى كتابات شخصين إنجليزيين مختلفين جدا من القرن الرابع عشر. كان لجولييان من مدينة نوريتش (١٣٤٢-١٤١٦)، التى لم تكن قد تدرجت كلاهوتية إمام تام بالصمت حتى فى كتاباتها الأكثر جزما

حينما نتحدث عن المسيح نجدها نستخدم الدور الذكورية والأنثوية تبادليا كى تدفع بالقارئ خارج أطر المصنفات المعتادة. نجدها تقول «فى أمانا، المسيح، نمو ومنتطور، برحمته، يصلحنا ويستردنا؛ ومن خلال آلامه، وموته وقيامته وحدنا مرة أخرى مع كينونتنا. وهكذا تعمل أمانا برحمة لكل الأطفال الذين يستجيبون له ويطيعونه». أما الكاتب المجهول الذى ألف «سحابة عدم المعرفة» والذى قام بترجمة «اللاهوت الروحانى» لدنيس إلى الإنجليزية، فعلى الرغم من أنه ينحى بموروث الصمت باتجاه فكر القرن الرابع عشر الجديد، إلا أنه يراه جوهريا للحياة الدينية. رأى أننا إذا أردنا أن نعرف الله، فلا بد أن نلقى بجميع الأفكار عن الثالث، العذراء مريم، حياة المسيح، قصص القديسين - التى هى مفيدة تماما فى حد ذاتها - نلقى بها تحت «غمامة نسيان» كثيفة.

فى البداية، يوضح الكاتب أن المبتدئ لن يواجه سوى الظلام «وإذا جاز التعبير، سحابة من عدم وجود سبيل إلى المعرفة». وإذا سأل «كيف لى أن أفكر فى الله، وفيما هو؟» يجيب المؤلف «لا أعرف، لأنك بهذا السؤال قد أتيت بى إلى نفس الظلام، سحابة عدم المعرفة ذاتها حيث أريد أن أكون». باستطاعتنا التفكير فى كل شىء، لكن «فى الله ذاته لا يستطيع أى إنسان أن يفكر». لم تكن حالة «عدم المعرفة» هذه هزيمة، بل إنجازا؛ لقد وصلنا إلى هذه النقطة بأن مضينا نُعلِّم، وبلا هوادة، إلها جميعه ونشذ به حتى اختزلت الصلوات فى مقطع واحد «الله» أو «الحب». لم يكن هذا بالأمر السهل. اندفع العقل ليملاً الفراغ الذى كنا نحاول خلقه داخلنا بـ «أفكار مدهشة عن رحمة الله» وذكّرنا «بلطفه وحبه، بركته ورحمته» «لكننا إذا لم نصم أذاننا عن جلبة التعبد التى تعودنا عليها، سنعود إلى حيث بدأنا. فى تلك الأثناء، على المبتدئ الاستمرار فى الصلوات، والطقوس، و«الدراسة المقدسة» والقراءة المتأنية

للإنجيل مثله مثل الجميع. ليس هذا ما كان إكهارت قد أسماه طريقاً روحياً
خاصاً، بل كان ممارسة ينبغي أن تشكل جوهر جميع العبادات الروتينية
والممارسات الروحانية للحياة المسيحية، فى رأى الكاتب.

يرى الكاتب أننا إذا ثابرنّا فإنّ العقل المفكر سيتراجع ويتيح للحب أن
يحتل مكانه. وهنا نرى التوجه الجديد للفصل بين المعرفة وعواطف الحب
والمودة: «من ثم، سأترك كل شيء أستطيع التفكير فيه، وأتخير حبى الذى
يأتى دونما تفكير» هكذا يقول الكاتب «لماذا؟ لأننا نستطيع أن نحب الله، لا أن
نفكر فيه، بإمكاننا من خلال الحب أن نمسك به ونحتفظ به، لكن هذا لا يحدث
أبداً من خلال التفكير». بيد أننا نجد أن عادة الصمت مازالت قوية بدرجة أن
المؤلف يبدأ مباشرة فى تفكيك فكرة «الحب» ويشرح ما ليس هو الحب. ليس
ثمة توهج، أو موسيقى سماوية، أو حلاوة داخلية فى «السحابة». وحقاً، يبدو
أن الكاتب كان يفكر فى نموذج رول حينما «أجم بقوة فكرة تجربة حب الله
الزخمة. يحذر المبتدئين أن يحترزوا من الحرفية العبثية لتلك الروحانية
الجديدة. فقد يتناهى إلى أسماعهم أحاديث كثيرة عن مشاعر خاصة مختلفة.
«كيف يتوجه الرجل بقلبه إلى الله فى توق دائم للشعور بحبه. ومباشرة،
يفهمون هذه الكلمات بسذاجة. ليس بالمعنى الروحانى المقصود، بل بمعنى
جسدى ومادى، ويجهدون قلوبهم داخل أجسادهم بأسلوب أحمق»، بل إن
البعض يشعر بـ «توهج غير طبيعى». من «المستحيل أن نشعر تجاه الله بنفس
الحب الذى نشعره لمخلوقاتنا؛ فإن الإله الذى يهيم به من يُسمون بالمتصوفين
هو ببساطة نتاج خيالهم الجامح».

من الواضح أن تلك «الروحانية الزائفة» كانت تمثل مشكلة. حينما يُخبر
المؤلف المبتدئين أن عليهم التوقف عن كل النشاط العقلى «الخارجى» يمضى

ليوضح أنهم لا يعرفون معنى العمل «الباطنى»، من ثم فهم «يؤدونه بأسلوب خاطئ». لأنهم يحولون عقولهم الجسدية إلى داخل أجسادهم. وهذا شيء غير طبيعى، ويجهدون أنفسهم وكأنما يحاولون الإبصار روحيا بأعينهم الجسدية». يرى أن من المؤلم رؤية سلوكهم العبثى هذا. فهم يحدقون فى الفضاء، ويبدون كالمخابيل، ويجلسون رابضين «وكانما هم أغنام غبية» و«يميلون بروسهم جانبا وكانما ثمة دودة فى أذنهم». لكن يتم الوصول إلى الحالة «الباطنية» فقط من خلال نهج «النسيان». ولهذا السبب لن يخبر المؤلف تلاميذه أن يبحثوا عن الله داخلهم، ويضيف قائلاً: «ولا أريد منكم أيضاً أن تكونوا خارج أنفسكم، فوقها، أو إلى جانبها». وحينما يرد عليه أحد تلاميذه بضيق: «أين لى أن أكون؟ وفقاً لك، فى اللامكان؟» يجيبه المؤلف إنه مصيب تماماً «فأنا أريدك فى اللامكان! لم؟ لأنك حينما لا تتواجد فى أى مكان جسدياً فأنت فى جميع الأنحاء روحياً». لم يكن ثمة مفردات لوصف نوع الحب هذا. فإن الشخص الذى يدفع بنفسه فى عملية «النسيان» سيرى ثنائية «الباطن» و«الظاهر» «اللامكان» و«كل مكان». لكن اللامكان ليس «مكاناً» داخل النفس، إنه خارج أطر التجارب الدنيوية:

«من ثم تخل عن «كل مكان» هذا، وعن «كل شيء» لصالح هذا «اللامكان» و«اللاشيء» لا تقلق إذا لم تستطع سبر أغوار هذا اللاشيء، فأنا أحبه أكثر لهذا السبب. إنه مجزٍ فى حد ذاته بدرجة أن أى قدر من التفكير لن يوفيه حقه». قد يبدو هذا «اللاشيء» مثل الظلمة، لكنه فى الواقع «نور روحانى ساحق يُعمى الروح التى تخبره». من ثم، فعلى المبتدئ أن يكون مستعداً «للانتظار فى الظلام طالما كان هذا ضرورياً» ولا يعى سوى «مقصد بسيط ثابت للانبساط باتجاه الله ومحاولة الوصول إليه».

يكمُن «تفريغ الذات kenosis» في جوهر روحانية «الغمامة». يقول المؤلف لتلميذه إن عليه، وبدلاً من السعى إلى حالات خاصة من الانتشاء السعى إلى الله لذاته، لا «إلى ما تريد أن تحصل عليه منه». لكن نهج تفريغ الذات كان في سبيله أن يصبح شيئاً من الماضي. كان اللاهوتيون يشعرون بمزيد من الأهمية الذاتية، وكان المتصوفون أكثر استغراقاً في ذواتهم. كان هذا الاستقطاب الجديد في سبيله إلى إنتاج المزيد من اللاهوتيين المفكرين والمتصوفين المحبّين. شعر دنيس الكارثوزي وهو راهب فلامنكي من القرن الخامس عشر على درجة كبيرة من العلم، بالقلق من هذا التغيير. تذكر أن لاهوت التصوف القديم كان دتاً لجميع المؤمنين أياً كانت درجة تعليمهم أو جهلهم؛ كان جزءاً من طقوس العبادة العادية، من حياة الجماعة، وممارسة الإحسان. لكنه وجد أن لاهوت سكوت وأوكهام لا يفهمه سوى المتخصصين. كان لاهوت عدم وجود سبيل إلى معرفة الله قد حفز التواضع؛ لكن فرضيات المدرّسين (السلوستانيين) المتزمتين الجديدة وتكهناتهم بدت وأنها تزيد من خيالاتهم، وأصبح بإمكان أي شخص لديه الذكاء الكافي تلقيها دونما اعتبار لمكانته الأخلاقية. كان اللاهوت في سبيله إلى أن يصبح نظرياً جافاً، لكن بدون نهج الصمت، كان يواجه خطر أن يصبح وثنياً. كانت أوروبا على حافة تغيير اجتماعي، ثقافي، سياسي، فكري كبير. وفيما كانت تلج العالم الحديث شهدت الروحانية تراجعاً كبيراً، بل ربما أنها ستجد من الصعوبة بمكان أن تستجيب للتحديات بأسلوب مبتكر.

الجزء الثاني الرب الحديث

(من عام ١٥٠٠ وإلى يومنا هذا)

العلم والدين

كثيرا ما يُقال إن انعصر الحديث بدأ عام ١٤٩٢ حينما عبر كريستوفر كولومبوس الأطلسي على أمل اكتشاف طريق بحري جديد إلى الهند وأدى به الأمر إلى «اكتشاف» القارات الأمريكية بدلا من ذلك. كان من المستحيل إنجاز تلك الرحلة البحرية بدون الاكتشافات العلمية مثل البوصلة المغناطيسية وآخر استبصارات علم الفلك. كانت شعوب أوروبا الغربية على وشك الولوج إلى عالم جديد سيؤدى بهم إلى تحكم غير مسبوق فى محيطهم، وكانت إسبانيا المسيحية فى طليعة هذا التغيير. كان راعيا كولومبوس هما العاهلان الكاثوليكيان فرديناند وايزابلا، اللذان وحدَ زواجهما ممالك أراجون وقشتالة الأيبيرية. كانت إسبانيا فى سبيلها لأن تصبح دولة مركزية حديثة.

وكانت تلك فترة انتقالية. وبدون شك، كان كولومبوس نفسه مُطلعاً على الأفكار العلمية الحديثة التي كانت موضع نقاش حماسي بالجامعات الإسبانية، لكنه كان مازال متجذراً في العالم الديني القديم. كان، وهو المسيحي الورع، قد ولد لعائلة يهودية اعتنقت المسيحية وأبقت على اهتمامها بالقبالة والموروث الصوفي لليهودية. أيضاً، كان ينظر لنفسه على أنه مقاتل صليبي ينتمي للعصور المتأخرة: كان ينوي، لدى وصوله إلى الهند، إقامة قاعدة عسكرية بهدف استرداد القدس. وعلى الرغم من أن شعوب أوروبا كانوا قد بدأوا رحلتهم إلى الحداثة، كانت الأساطير الدينية التقليدية مازالت تُضفي المعنى على أبحاثهم العلمية العقلانية.

في ٢ يناير ١٤٩٢ كان كولومبوس موجوداً لدى استيلاء جيوش فرديناند

وايزابلا على غرناطة، آخر معقل إسلامي في أوروبا. وفي ٣١ مارس، وقع الملك «مرسوم الطرد Edict of Expulsion» الذي أُرغم بمقتضاه يهود الأندلس على الاختيار بين التعميد (اعتناق المسيحية) أو الطرد؛ وفي عام ١٤٩٩ كان على سكان إسبانيا المسلمين أن يرغموا على نفس الاختيار. كان كثير من اليهود الإسبان مرتبطين بوطنهم في إسبانيا لدرجة أنهم اختاروا اعتناق المسيحية، لكن ثمانين ألفاً منهم عبروا الحدود إلى البرتغال وفر خمسون ألفاً آخرون إلى الإمبراطورية العثمانية الجديدة. كان للحادثة تعصباتها الخاصة بها وفيما وجد البعض العصر الحديث محرراً وأسراً، خبره آخرون بصفته قامعاً، عدوانياً توسعياً، ومدمراً. أقام فرديناند وايزابلا حكماً سلطوياً مطلقاً ضرورياً لأوروبا في مطلع العصر الحديث. لم يعد

بوسعهما تقبل مؤسسات مستقلة ذات حكم ذاتى مثل نقابات الحرفيين، أو التعاونيات والجالية اليهودية، من ثم، تبعا انتصارهما فى غرناطة بإجراءات تطهير عرقى.

وكجزء من توحيد الممالك التى كانت قد ظلت مستقلة حتى آنذاك تمارس معتقداتها الخاصة، أقام فرديناند وإيزابلا محاكم التفتيش عام ١٤٨٣. كان هدفها هو فرض التطابق الأيديولوجى كقاعدة للهوية الإسبانية. وكان لهذا النموذج أن يتكرر فيما بعد فى الدول العلمانية، حيث مضى أعضاء محاكم التفتيش يتصيدون المعارضين ويجبرونهم على التخلّى عن «هرطقتهم» لم تكن محاكم التفتيش الإسبانية محاولة عفا عليها الزمن للحفاظ على عالم متدين ولىّ وذهب؛ بل مؤسسة حدائية ابتدعها الملك والملكة للحفاظ على الوحدة القومية. كان الضحايا فى غالبيتهم من المسلمين واليهود الذين اختاروا التعميد بديلا عن الترحيل، ثم اتهموا بعد ذلك بالعودة إلى ديانتهم الأصلية. أصبح الكثيرون ممن اعتنقوا المسيحية بهذا الأسلوب كاثوليك ملتزمين، لكن الشائعات انتشرت عن حركات سرية من «الخوارج» الذين كانوا يمارسون ديانتهم القديمة سرا. تلقى أعضاء محاكم التفتيش الأوامر بتعذيب أى أحد يوقد الشموع يوم الجمعة أو لا يأكل لحم الخنزير حتى يجبروهم على الارتداد للمسيحية والاعتراف على من ارتدوا إلى ديانتهم الأصلية. مما لا يدعو للدهشة إذن أن اغترب بعض هؤلاء «المسيحيين الجدد» عن الكاثوليكية وأصبحوا يتشككون فى الدين ذاته.

كان اليهود الذين فروا إلى البرتغال أكثر صلابة، فضّلوا المنفى على التخلّى عن عقيدتهم. فى البداية، كانوا موضع ترحيب من الملك چوا الثانى، لكن حين خلّفه على العرش الملك مانويل عام ١٤٩٥، أجبره صهراة فرديناند

وإيزابلا، على تعميم اليهود فى البرتغال وإجبارهم على اعتناق المسيحية. وصل مانويل إلى حل وسط بأن منحهم حصانة من محاكم التفتيش لمدة خمسين عاما. عُرفوا هناك باليهود الخنزيريين «خنزير Marranos» وهو لقب تنبأه اليهود البرتغاليون بفخر واعتزاز. هناك، وفى ظل تلك الحصانة، وجدوا متسعا من الوقت لتنظيم تجمع يهودى سرى ناجح. ولأجيال، حاول اليهود المنعزلون ممارسة شعائرهم بقدر ما استطاعوا، لكنهم كانوا يكبحون فى ظل صعوبات ضخمة. فلم يُتَح لهم، وقد انعزلوا عن يهود العالم، أى من الأدبيات اليهودية، أو المعابد، ولم يكن باستطاعتهم سوى تأدية قليل من الطقوس الرئيسية فقط. ولأنهم كانوا قد تلقوا تعليماً كاثوليكياً، كانت عقولهم مليئة بالرموز والتعاليم المسيحية، وهكذا، وكما كان محتماً، فمع مرور السنين غدت عقيدتهم لا هى باليهودية الخالصة، أو المسيحية الحقة.

وكما سنرى لاحقاً، سيصبح بعضهم أوائل أصحاب الفكر الحر والملحدين فى أوروبا. غدت اليهودية الخنزيرية، وبعد أن حُرمت من الشعائر التى تجعل من التوراة حقيقة حيّة، ديانة مشوشة. كان هؤلاء اليهود قد درسوا المنطق والفيزياء والطب بالجامعات البرتغالية، لكنهم كانوا بدون خبرة فى نظم الشعائر اليهودية التكهنية. وبما أنهم اعتمدوا العقل فقط، أتى لاهوتهم لا علاقة له باليهودية التقليدية. كان إلههم هو «العلة الأولى» للكونية جميعها، لا يتدخل مباشرة فى الشؤون البشرية، ولم يكن ثمة حاجة إلى التوراة وذلك لأن قوانين الطبيعة متاحة للجميع. هذا هو الرب الذى يخلقه العقل البشرى إذا ترك لنفسه، لكن اليهود فى الماضى كانوا قد وجدوا إله الفلاسفة خاوياً دينياً. ومثل كثير من المحدثين - وكثير من الأسباب ذاتها - وجدَ بعض اليهود الخنزيريين هذا الإله غريباً وغير مصدّق.

أما من هاجر من اليهود إلى الإمبراطورية العثمانية، فكانت تجربتهم مختلفة تماماً.. كان المنفى، ذلك الاغتراب الدينى والفيزيقي فى آن، قد أصابهم بجرح نفسى عميق؛ وبدا لهم أن كل شىء كان فى المكان الخطأ. استقر بعض اليهود الإسبان بصفد فى فلسطين حيث التقوا إسحق لوريا (١٥٣٤-١٥٧٢) وكان يهوديا ضئيل الحجم من أصل شمال أوربي طور شكلا من القبالة تعاطت مباشرة مع محتهم. كان القباليون دائماً قد شعروا بحرية تأويل إصحاحات سفر التكوين الأولى بصفتها أليجورية (أقصوصية رمزية) محولين إياها إلى سرد باطنى عن حياة الرب الباطنية. أما لوريا، فقد ابتدع أسطورة خلق جديدة بدأت بفعل «تفريغ الذات» ولأن الله كلى الحضور، فلم يكن ثمة مساحة للعالم، مساحة لا يوجد فيها الرب. ولأنه كان لامتناهيا، فإن الرب المبهم الذى لا سبيل إلى معرفته، وإذا جاز التعبير، كمش نفسه فى عملية «انسحاب zimzum» إرادية، انكماشاً ذاتياً جعل حجمه أقل. استمرت عملية الخلق على شكل سلسلة من الأحداث الكونية، انفجارات بدئية وبدايات زائفة بدت وأنها تصوير للعالم الاعتباطى الذى كان اليهود يعيشون فيه آنذاك. كانت شرارات من النور الإلهى قد سقطت فى الهاوية الخالية من الوجود الإلهى والتى نتجت عن عملية الانكماش zimzum. نفى كل شىء من مكانه الصحيح وهام الشخيناه Shekhinah فى أرجاء العالم فى توق للتوحد مع الذات الإلهية مرة أخرى.

لم يفهم أحد تلك القصة الغريبة حرفياً، ومثل أية أسطورة، تحدثت مجازياً عن حقيقة لازمانية، وليست تاريخية، وغدت ذات مرجعية لأنها كانت وصفاً دالاً لخبرة النفى، وفى نفس الوقت، كانت توضح أن مؤسساتهم لم تكن فريدة بل متناغمة مع قوانين الوجود الجوهرية. وبدلاً من أن يكونوا منبوذين،

اعتقدوا أن اليهود لاعبون أساسيون فى العملية التى ستخلص الكون لأن بإمكان اتّباعهم التوراة بعناية أن ينهى حالة الخلل ويتسبب فى إصلاح الخلل الكونى (النيقون) وذلك بإعادة توحيد الإله لذاته، وعودة اليهود إلى الأرض الموعودة، وعودة بقية العالم إلى حالته الصحيحة. وبحلول عام ١٦٥٠ كانت القبالة اللورينائية قد أصبحت حركة جماهيرية يهودية من بولندا وإلى إيران، وكانت اللاهوت اليهودى الأوحى آنذاك الذى لاقى مثل ذلك القبول الواسع.

كان للأسطورة أن تظل خيالاً لا معنى له لولا الطقوس الخاصة التى ابتدعها لوريا. كان القباليون يمضون الليل يصلون وهم ينتحبون ويحكّون وجوههم فى التراب، ينادون على الله فى محتتهم وعزلتهم، وكانوا يسيرون لمسافات طويلة فى ريف الجليل تمثيلاً لحالة الشتات والتشرد التى شعروا أنهم يعانونها. لكن، لم يكن ثمة انغماس فى الأحزان: كان يُتطلب من القباليين أن يخوضوا ألامهم وينتقلوا منها تدريجياً، بأسلوب منظم إلى أن يصلوا لقدر من البهجة. كانت الصلوات الليلية تنتهى دائماً عند الفجر بتأمل فى انتهاء اغتراب البشرية المقدس. كان القباليون يمارسون مناهج للتركيز تستدعى معها من عمق أعماق النفس الدهشة والبهجة التى لم يكونوا يدركون أنها تكمن فى أعماقهم. كان التراحم فضيلة لورينائية رئيسية، وكان ثمة عقوبات تكفيرية ذاتية قاسية على الأخطاء التى تُلحق الأذى بالآخرين: فاليهود الذين عانوا الكثير، لا يجوز لهم أن يزيّدوا من الأحزان والمظالم فى العالم. بعد كارثة عام ١٤٩٢ اعتزل يهود كثيرون الفلسفة التى كانت ذات شعبية كبيرة فى إسبانيا، ووجدوا أن الأسطورة الجديدة وشعائهم قد مكنتهم من ملامسة الجذور الأعمق لأحزانهم كى يكتشفوا مصدراً للشفاء. لكن فى العالم الجديد الذى كان قيد التشكل فى أوروبا، سرعان ما أصبح هذا النوع من الأساطير الإبداعية شأنًا من شئون الماضى.

خبرت بلدان أوروبية أخرى مخاض التحول الذى مرت به إسبانيا، هذا على الرغم من أنه فى تلك المرحلة المبكرة لم يدرك ذلك التحول سوى القليلين. بحلول القرن السادس عشر كانت شعوب الغرب قد ابتدأت فى خلق نمط جديد تماما وغير مسبوق من الحضارة اعتمد على تغيير جذرى فى قاعدة المجتمع الاقتصادية. فبدلاً من الاعتماد، مثل جميع الاقتصاد قبل الحديث، على فائض من الإنتاج الزراعى كانوا يتاجرون به كى يمولوا إنجازاتهم الثقافية، قام الاقتصاد الحديث على الاستنساخ التكنولوجى للموارد، وعلى إعادة الاستثمار الدائم لرأس المال الذى كان يمدهم بمصدر للثروة بالإمكان تجديده إلى ما لا نهاية. حُررَ هذا الاقتصاد من كوابح المجتمعات قبل الحديثة، حيث لم يكن بمقدور الاقتصاد التوسع أبعد من نقطة معينة، وكان فى نهاية المطاف، يتجاوز موارده التى تأخذ فى التناقص. نتيجة لهذا، كان لدى تلك المجتمعات الزراعية نزعات محافظة، لأنها ببساطة، لم يكن بوسعها أن تمضى فى استخدام دائم للبنى الأساسية، ذلك الأمر الذى غدا من سمات الحداثة. لم يكن الفكر الإبداعى يلقى تشجيعاً فى المجتمعات المحافظة لأنه يمكن أن يؤدى إلى الإحباط والقلق الاجتماعية، ولأنه لم يكن بالإمكان، إلا نادراً، تفعيل الأفكار الجديدة، وكان من المعتاد إهمال المشاريع الجديدة التى كانت تتطلب إنفاقات مالية باهظة. من ثم، بدا أنه من الأفضل التركيز على الحفاظ على ما كان قد أُنجز بالفعل. بيد أن الشعوب الغربية كانت تدريجياً، تكتسب الثقة فى النظر إلى المستقبل لا الماضى. وفيما كانت الثقافات القديمة تعلّم الرجال والنساء أن يظلوا داخل الحدود المعروفة بعناية، كان الرواد من أمثال كولومبوس يشجعونهم على المغامرة خارج حدود العالم المعروف، حيث كانوا يكتشفون أنهم لم تكتب لهم النجاة فقط، بل أيضاً الازدهار.

من ثم، ومع حلول القرن السادس عشر، كان ثمة مسيرة تنشط فى أوروبا كانت فى سبيلها، تدريجيا، إلى تغيير الأسلوب الذى كان الناس يفكرون به ويخبرون العالم به. كانت الاختراعات تحدث متزامنة فى مجالات مختلفة؛ لم تبد أية واحدة منها ذات أهمية كبرى بخاصة فى وقتها، لكن أثرها التراكمى كان له أن يكون حاسما. كان المختصون فى أحد المباحث يجدون أنهم يفيدون من الاكتشافات التى تحدث فى مباحث أخرى. مثلا، اعتمد العلماء والمكتشفون على الكفاءة المتزايدة لصناع الآلات. ومع عام ١٦٠٠، كانت التغييرات والإبداعات تحدث على نطاق واسع وفى مجالات كثيرة معا بحيث بدا التقدم لا عودة عنه ومن المقرر له أن يستمر إلى ما لا نهاية.

لكن فى مطلع القرن السادس عشر، كان «التحول الغربى العظيم» مازال فى طفولته. قد يكون من الصحيح أن إسبانيا كانت أكثر البلاد تقدما فى أوروبا، لكنها لم تكن النموذج الأوحى للدولة الحديثة. فى أثناء صراعها ضد الهيمنة الإسبانية، طورت الأراضى المنخفضة (هولندا) أيديولوجيا أكثر ليبرالية لمجابهة الاستبداد الإشباني. من ثم، غدا هناك نسختان متنافستان من الحداثة: إحداها منفتحة ومتسامحة، والأخرى حصرية وقمعية.

وفىما تغير المجتمع كى يستوعب تلك التطورات، كان على الدين أيضا أن يتغير. لدى تلك النقطة، كان الدين مازال يهيمن على الحياة جميعها ولم يكن قد تم حصره بعد فى نطاق خاص به، لكن العلمنة كانت قد ابتدأت. كانت الدولة المركزية ضرورية لزيادة الإنتاج، ومثل فرديناند وإيزابلا، بدأ الحكام فى جميع أنحاء أوروبا فى دمج الممالك المنفصلة ليشكلوا الدول القومية الحديثة. تبنى الأمراء والملوك من أمثال هنرى السابع فى إنجلترا (١٤٥٧-١٥٠٩) وفرانسييس الأول فى فرنسا (١٤٩٤-١٥٤٧) سياسات قصد بها

تقليص نفوذ الكنيسة وإخضاعها لغاياتهم السياسية الخاصة. كما عمل الدور المتصاعد للبنوك وشركات الأسهم والسندات، والبورصات، التي لم يكن للكنيسة أية سلطة عليها، على تآكل سلطة الكنيسة. كان لهذا التوجه الثابت الذى لم يكن ثمة سبيل لوقفه، والذى دفع بالدين إلى مكان منفصل وهامشى فى المجتمع، أن يُستشعر بأساليب مبهمة، لم يعبرَ عنها كاملة أبداً. كان ثمة حركات ثلاث حاسمة وتكوينية فى القرن السادس عشر يعزى إليها تسارع خطى العلمنة: النهضة، الإصلاح الدينى، والثورة العلمية.

لم تكن تلك مشروعات غير مرتبطة أو متنافسة، بل أثرت فى بعضها بنفس أسلوب إبداعات تلك الفترة، عكست ثلاثتها الروح الحديثة المبكرة البازغة وكانت جميعها يسودها المعتقدات والمثل الدينية.

لم يكن تقلُّص دور الكنيسة يعنى أن الناس قد أخذوا يتحررون من سطوة العقيدة عليهم؛ بل العكس، فربما أنهم كانوا قد غدوا أكثر تديناً من نظرائهم فى العصور الوسطى. كان للدين دور فى عملية التحديث على جميع المستويات، وكان له أن يؤثر، ويتأثر، بالتصاعد اللولبى للتغير الاجتماعى والسياسى والعلمى. مثلاً، كانت الأنسنة فى عصر النهضة عميقة التدين. أراد دزידريوس إراسموس، الهولندى ذو التوجهات الإنسانية (١٤٦٦-١٥٣٦) أن يقرأ الكتاب المقدس باللغات الأصلية، ويترجم نصوصه إلى لغة لاتينية أنيقة، وأصدر بالفعل الإنجيل باليونانية وأرفق به ترجمة لاتينية، وكان لذلك أثر هائل وأهمية كبيرة للمصلحين الدينيين. أفاد فن عصر النهضة من الرسوم التشريحية لأندرياس فاسيليوس (١٥١٥-١٥٦٤)، واستغل رسامون آخرون التفسير الرياضى للفضاء: كانوا فى مجالهم الخاص يحاولون جهدهم لتشكيل رؤية على درجة من العقلانية تماثل المزاج العلمى البازغ. ساعدت

اختراعات العصر التقنية الفنانين للوصول إلى درجة كبيرة من الدقة الإمبريقية العلمية ومحاكاة الطبيعة بإتقان غير مسبوق، تأسيساً منهم على تصوير الأشياء والموضوعات بالنظر إليها من منظور واحد موضوعي ووضعها في علاقة مع بعضها في فضاء موحد. لكن، لم تكن تلك الموضوعية تعنى التخلي عن البعد المتسامي: فقد حقق هذا «الفن العلمي» رؤية روحية مقدسة، تماماً مثلما سعى العلماء المحدثون الأوائل إلى إجابة أنيقة، جمالية، عابقة عن الإلهي المقدس.

تجنب دين عصر النهضة اللاهوت المدرسي الجاف المتأخر واستوعب التأكيد المشخص لكثير من روحانية القرن الخامس عشر. كان لورنزو فالّا (١٤٠٥-١٤٥٧) قد أكد على عدم جدوى المزج بين الحقيقة المقدسة و«الألعاب الجدلية (الديالكتيكية)» ومعها «المماحكات الميتافيزيقية». أراد ذوو التوجهات الإنسانية ديناً من النوع المشحون بالعاطفة كذاك الذي وصفه الشاعر الإيطالي فرانسيسكو پترارك (١٣٠٤-١٣٧٤) الذي رأى أن «اللاهوت هو في حقيقة أمره شعر، شعر عن الله» مؤثر، لا لأنه «يبرهن» على أى شيء بل لأنه يصل إلى القلب. كانت دراسة ذوى التوجهات الإنسانية للعهد الجديد جزءاً من محاولتهم العودة مثل أى مصلحين قبل حدثيين إلى «ينابيع» موروثهم، والتخلص من إرث العصور الوسطى من أجل إعادة اكتشاف النصوص المقدسة وآباء الكنيسة. كانت تجذبهم بخاصة روحانية بولس وأوغسطين التي تخاطب العواطف، وكانوا يكونون لهما التبجيل، لا كمرجعيات للعقيدة، بل كأفراد مثلهم، كانا قد اضطلعاً بمسعى عاطفى شخصى إلى حد كبير. فقط الشخص المحرر من التلميذات الجماعية، المجتمعية والدوغماتية باستطاعته أن يُبدع بحرية، ويقوم بالتجارب الجسورة،

ويرفض المرجعية التقليدية الراسخة، ويخاطر بإمكانية الخطأ. كان بدلا، العصر الحديث المبكر هو المكتشف، الذي كان بإمكانه اختراق عوالم جديدة من الفكر والتجربة مستقلا، وكان على استعداد أيضا للتعاون مع الآخرين.

وعلى الرغم من وعيهم بإنجازاتهم العظيمة، فإن ذوى التوجهات الإنسانية أبقوا على حس بمحدودية العقل البشرى. كانت دراستهم للكتاب المسيحيين المبكرين والمؤلفين الإغريق والرومان الكلاسيكيين، الذين كان عالمهم جد مختلف عن عالمهم، قد جعلتهم يدركون ليس فقط تنوع الشئون البشرية، بل الكيفية التى بها تتأثر الأفكار والتوجهات - بما فيها أفكارهم وتوجهاتهم هم - بأسلوب لا يمكن إنكاره بالظروف الثقافية والتاريخية. من ثم، فلا يمكن أن تكون المعايير والأعراف الراهنة مطلقة. كانت تقارير المكتشفين الذين عاينوا وعاشوا حكايات عن حضارات مؤسسة على فرضيات مختلفة تماما قد وسّعت من قدرتهم على التعاطف. كان لذوى التوجهات الإنسانية ولع بفن الخطابة والكلام، وفنون الإقناع، وكانوا قد تعلموا من أرسطو أن يفحصوا السياقات الخاصة لأى نقاشات أو أطروحات؛ وأنه بدلا من التركيز على ما يقال فقط، كان من الضرورى فَهْم كيف كانت الملابس المحلية تؤثر فى أية حقيقة. وهنا، كان هؤلاء المؤنسون يمثلون روح الحداثة الأكثر ليبرالية.

لكنهم، وفى رفضهم الجازم لسكوت وأوكهام وعصر الأوسطيين، فقد كانوا يمثلون أيضا أحد الأوجه المتعصبة للروح الحديثة. ففىما تقدمت الفلسفة والعلم والتكنولوجيا، كان رفض الماضى القريب يبدو ضروريا لاكتشاف حقائق جديدة. شجعت التغيرات الاقتصادية والتكنولوجية الجديدة، وتحدى الإتيان بالنظام إلى الدول القومية الجديدة، وتذبذبات الأسواق البعيدة وأيضا التقارير عن «العالم الجديد» الغريب، كل هذه شجعت الناس على أن يُنْحَو

النقاليـد والموروثات جانباً وأن يسعوا إلى حلول إبداعية جديدة تماماً لمشكلاتهم غير المسبوقـة. لكن، كان بإمكان هذا أن يؤدي أيضاً إلى رفض بالجملة للأفكار والتوجهات التي بدت عتيقة. كان المؤنسنون مقتنعين بأنهم إلى جانب التقدم، وكانوا، فى هذا، على حق. قال جيونوزو مانتى الباحث الإنجيلى فى القرن الخامس عشر «إن كل ما يحيط بنا هو من عملنا، عمل الإنسان، وحينما نرى تلك الأعاجيب، ندرك أن باستطاعتنا صنع أشياء أفضل، أشياء أجمل، مُزَيَّنة بأسلوب أفضل، أكثر كمالاً من تلك التي صنعناها حتى الآن». ولا يعنى ذلك بالضرورة أن المقاربة عصر الأوسطية للفن، والأدب والدين، كانت مضلّلة بإطلاقه؛ بل فقط أنها كانت تعكس عالماً مختلفاً. أما فى الشأن الدينى فقد كان للتوجه الحديث والذي يمكن فهم أسبابه لمحو الماضى تماماً والبدء من جديد أثر ضار سلبي.

مثّل الإصلاحيون الدينيون العظام الثلاثة، مارتن لوتر (١٤٨٤-١٥٤٦) أورليتش زوينجلي (١٤٨٤-١٥٣١) وچون كالفين (١٥٠٩-١٥٦٤) جميعهم الرفض القاطع للماضى القريب. ومثّل مؤنسنى عصر النهضة، لم يولوا اللاهوت الطبيعى عصر الأوسطى اهتماماً أو وقتاً، وأرادوا عقيدة مشخّصة ومباشرة بدرجة أكبر. وفى الواقع، فقد ظل زوينجلي وكالفين مؤنسنين طوال حياتهما، وكان إصلاحهما الدينى تلهمه روح عصر النهضة. فى زمن التغير الهائل ذاك، كان ثمة قدر كبير من عدم اليقين الدينى. لم يكن باستطاعة الناس أن يكونوا متدينين بالأسلوب عصر الأوسطى، لكن أين كان لهم أن يستمعوا إلى صوت المسيحية الحق؟ كان المصلحون يحاولون التعبير عن روح دينية. كان ثمة شعور قوى بها، لكنها لم تكن بعد قد تشكلت فى هيئة مفاهيم. كانت حركة الإصلاح الدينى الخاصة بهم ما هى إلا تعبير عن «التحول

الغربي العظيم». وبدلاً من النظر إلى لوثر على أنه هو من حرّض على التغيير يجب اعتباره أنه كان الناطق بتوجه معاصر.

اعتاد المؤرخون النظر إلى حركة الإصلاح الديني بصفتها رد فعل على فساد الكنيسة، لكن يبدو وأنه كان ثمة إحياء روحاني آنذاك، بين العامة وبخاصة الذين كانوا قد شعروا أنهم قد وصلوا إلى درجة من التمكن تؤهلهم لنقد مساوئ ومفاسد كانت قد ظلت تمر دونما تعليق. وفيما تغير المجتمع، غدت فجأة الأفكار والطقوس التي كانت قد ظلت قابلة للحياة دينياً قبل قدوم الحداثة غدت مقبّية، فبدلاً من أن تمنح الناس حساً بإمكانيات تسامى الحياة، كانت تسبب لهم القلق. عبّر لوثر، في خطاب خالده، عن هذا الاغتراب عن الممارسات القديمة:

«رغم أنني عشت كراهب، حياة لا غبار عليها، فقد شعرت بأننى خاطئ، ضميرى غير مرتاح أمام الله. لم أستطع أن أصدق أنني قد أَرْضِيته بأعمالى.. كنت راهباً صالحاً، وحافظت على الطقوس الكهنوتية بصرامة، بدرجة أنه لو استطاع راهب أن يكون مصيره الجنة لاتباعه أنظمة الدير، فقد كنت أنا هذا الراهب.. سيجزم كل رفاقى فى الدير بهذا.. وعلى الرغم من ذلك لم يمنحنى ضميرى حساً باليقين، لكننى كنت دائماً فى حالة من الشك وكنت أقول لنفسى إننى لم أفعل هذا أو ذاك كما يجب. لم أندم على أفعالى بدرجة كافية وأنى لم أذكر هذا أو ذاك فى اعترافى (للكاهن)!»

فى الماضى، كانت حياة الأديرة قد شجعت روحانية جماعية بأسلوب جوهري. كان الرهبان يُنصتون إلى النصوص المقدسة معاً أثناء الطقوس الدينية. كانت تلاوة النصوص المقدسة تأملية متمهلة، مسترخية، وكانت أسلوباً محبوباً للتمكن من حقائق الدين. لكن التركيز الجديد على الفرد أخضع

لوثر لهاجس أدائه الدينى الخاص بدرجة تورط معها فى ذاته وغرق فى أحوالها، تلك الذات التى كان من المفترض له أن يتسامى عليها. لم يكن بإمكان أى من الطقوس أو الممارسات عصر الأوسطية أن تلمس ما أسماه لوثر «الحزن» الذى ملأه برعب قاس من الموت وقناعة بعجزه وقنوطه، بالإضافة إلى ذلك، فقد كان قد عبر عن توق إلى اليقين المطلق ذلك التوق الذى سيكون سمة الدين فى العصر الحديث.

وجد لوثر الخلاص فى مبدأ التبرئة الإلهية من الإثم بالإيمان وحده. اعتقد أنه ليس بإمكان البشر خلاص أنفسهم (من الخطيئة) بأدائهم الأعمال الصالحة وإقامة الطقوس الدينية، فمع رسوخ إيماننا سيكسونا المسيح بصلاحه هو. من ثم، فإن أعمالنا الصالحة هى نتيجة رضا الله وليست السبب فيه. لم تكن هذه فكرة جديدة، بل كان موقفا كاثوليكيًا متقبلًا جدًا. لكنه، وفيما كان يدرس رسالة بولس إلى أهل رومية، دهمت لوثر إحدى الآيات بقوة ساحقة وكأنا هى كشف جديد: «لأن فيه أعلن بر الله بإيمان لإيمان كما هو مكتوب أما البار فبالإيمان يحيا» (رومية ١: ١٧). قال إنها جعلته يشعر وكأنما قد وُلد من جديد، «وكأننى قد دخلت من أبواب الفربوس المفتوحة». كان من المحتمل أن تتسبب النتيجة المحددة التى استخلصها لوثر من تلك الكلمات فى الدهشة لبولس نفسه الذى لم يكن قد عناها، لكن تلك النتيجة كانت تتعاطى مع الاحتياجات غير الواعية لجيل وجد الممارسات التقليدية خاوية وغير مثمرة.

تسببت التغيرات العميقة للحدثة المبكرة فى أن يشعر كثيرون بأنهم قد فقدوا توجههم وضلوا الطريق. لم يكن بوسعهم، وهم يعيشون وسط الأحداث أن يروا التوجه الذى يسير فيه مجتمعهم، لكنهم خبروا تحوله البطيء بأساليب

منعزلة غير مترابطة. وفيما تهاوت فى ظل الوضع الجديد الأساطير القديمة التى كانت قد أمدت أسلافهم بالحس بتماسك البنية والأهمية، بدا وأن كثيرين قد خبروا الحس بالعجز الذى عانى منه لوثر. كان زوينجلى وكالفين أيضا، وقبل أن يعتنقا رؤية دينية جديدة، قد خبرا عجزا مُعوقا فى مواجهة محن الوجود البشرى، واقتنعا بأن ليس بإمكانهما الإسهام بشيء فى خلاصهما الشخصى. ونتيجة لهذا، أكد جميع الإصلاحيين الدينيين على سلطة الله العليا المهيمنة غير المشروطة، تلك العقيدة التى ستكون سمة الرب الحديث، وأيضا ستساعد على تشكيل الثورة العلمية.

كان التأكيد على سلطة الله الكلية وقدرته يعنى أن الله وحده هو الذى يستطيع تغيير مجرى الأحداث، من ثم، فإن على البشر العاجزين جوهريا، الاعتماد على قدرته غير المشروطة. حينما أصيب زوينجلى فى صباه بالطاعون الذى قضى على ٢٥٪ من سكان زيورخ، عرف أنه ليس بوسعه فعل شيء لينقذ نفسه. دعا الله قائلا: «افعل ما شئت فأنا لا يعوزنى شيء، فما أنا إلا متلقٍ لرسالتك: إما تصلحنى أو تهلكنى». أيضا، كان كالفين فى شبابه قد شعر أنه واقع فى قبضة الكنيسة المؤسساتية، وأنه ليس بوسعه، تحرير نفسه من ذلك بل وأنه غير راغب، ويبدو أن المسألة اقتضت تدخلا إلهيا تسبب فى حدوث نقلة له: «وأخيرا، حول الله مسارى إلى اتجاه مختلف من خلال لجام قدرته غير المرئى.. من خلال تحول مفاجئ إلى الطاعة، استأنس عقلا متصلبا بدرجة تفوق عمره».

حينما تحدث لوثر عن الإيمان الذى بإمكانه أن يخلص الرجال والنساء من الإثم لم يكن يعنى، بطبيعة الحال «العقيدة» بمعناها الحديث، بل فعل ثقة تامة فى قدرة الله المطلقة. أوضح فى إحدى وعظاته أن الإيمان لا يتطلب

المعلومات، المعرفة، واليقين، بل الاستسلام الحر غير المقيد لجوده الذى لا نشعر به، ولم نختبره ولا سبيل لنا إلى معرفته، ويتطلب أيضا رهانا عليه يأتى معه بالبهجة. لم يكن لوثر يبالي باللاهوتى الزائف، الذى «ينظر إلى الأمور غير المرئية لله، وكأنما يمكننا رؤيتها والإحساس بها فى الأشياء التى حدثت بالفعل». وكأبعد ما يكون عن أن يأتى معه بالرؤية الواضحة فإن الإيمان يأتى بنوع «من الظلمة لا ترى شيئا». لم يكن، وقد اغترب عن لاهوت سكوت، وأوكهام يتخيل للحظة واحدة، أن بإمكان تفحص النظام الكونى، أو التفكير المنطقى الطبيعى أن يأتينا بمعرفة حقة عن الله. لم ير أن محاولة إثبات وجود الله غير مجد فقط، بل بإمكانه أن يمثل خطرا، لأن بإمكان إفراط التكهّن حول قدرة الله التى لا تقتصر على حكم الكون أن يتسبب فى إصابة البشر بحال من اليأس القانط والرعب. لكن نزاع القداسة المتعمد هذا عن النظام الكونى، ورغم دوافعه الدينية، كانت فكرة أدت إلى العلمنة وشجعت العلماء على مقاربة العالم بصفته مستقلا عما هو إلهى مقدس.

أيضا، أدى اعتماد لوثر على «الكتاب المقدس وحده» إلى لاهوت يقوم على الألفاظ أكثر من أى وقت مضى. يُعزى نجاح الإصلاحيين الدينيين بنسبة كبيرة إلى اختراع آلة الطباعة التى لم تعمل فقط على ترويج الأفكار الجديدة، بل أدت أيضا إلى تغيير علاقة الناس بالنص. من ثم، كان للكلمة أن تحل محل الصورة والأيقونة فى تفكير الناس، وكان للاهوت أن يعتمد على الرطانة والإسهاب. أيضا، تدنّت منزلة الطقوس، ورأى الإصلاحيون أن أفعال التقوى الطقوسية التى يُقصد بها اكتساب الحسنات كانت فى أفضل الأحوال دونما جدوى وفى أسوأها أفعال كفر. أبقت الكنائس اللوثرية على الأردية الكهنوتية المعتادة، وكذلك اللوحات، ولوحات المذابح، والمراسم؛ بقيت موسيقى الأورغن

والتراتيل، وكان للإصلاح الدينى الالمانى أن يلهم تقليدا جديدا من الموسيقى الكنسية ستصل أوجها فى أعمال جيه. إس. باخ (١٦٨٥ - ١٧٥٠)، التى كان لها أن تضى بعدا متساميا على ألفاظ اللغة الدارجة الواقعية المملة. أما فى التعاليم الكالفينية، فقد اختفت الصور والتماثيل، وتم تبسيط الموسيقى الكنسية بإفراط، والتخلى عن الشعائر وتفضيل العبادة المرتجلة عليها.

ساعدت الطباعة على علمنة علاقة القارئ بالحقيقة التى كان يحاول الوصول إليها واكتسابها. فى الماضى، كانت الكنيسة - بدرجة ما - قد استطاعت الإشراف على تدفق المعلومات والأفكار، لكن تكاثر الكتب والكتيبات بغزارة بعد منتصف القرن السادس عشر جعل هذه الرقابة أكثر صعوبة بكثير. وفيما بدأ الكتاب المطبوع يحل محل نهج التواصل الشفاهى، أصبحت المعلومات المستقاة من الكتب غير مشخصة، بل وربما أنها غدت أكثر ثباتا وأقل مرونة مما كانت عليه فى الماضى، حينما كانت الحقيقة تتطور من خلال علاقة دينامية بين الأستاذ والطالب. كانت الصفحة المطبوعة ذاتها صورة للدقة والضبط، أحد أعراض النظرة العقلية للروح التجارية الحديثة المبكرة. كان المخترعون، التجار، والعلماء يكتشفون أهمية الدقة؛ وكانت معارفهم متوجهة لهذا العالم وللنتائج الملموسة العملية ومكيفة وفقا له. كانت الكفاءة فى سبيلها لأن تصبح كلمة السر لدى الحداثة. لم يعد من المرغوب فيه محاولة الوصول إلى حقائق ضبابية! كان على الأشياء أن تعمل بفعالية على أرض الواقع. وفيما أجبر الناس على أن تدخل أفهامهم فى صراع مع التحديات غير العادية التى كانت تحدث متزامنة على جبهات عديدة ومحاولة الإلمام بها، غدت المقاربة المنهجية البرجماتية للمعرفة ضرورية.

كان من المحتم أن يؤثر هذا على الأسلوب الذى كان الناس يفكرون به فى

الدين. فى المجتمعات قبل الحديثة، كان الرجال والنساء يخبرون المقدس فى الموضوعات الأرضية، بحيث كان من المتعذر الفصل بين الرمز والمقدس. مثلاً، كان الخبز والنبذ فى طقس القربان المقدس متماهيين مع الحقيقة المتسامية التى كانا يجذبان الانتباه إليها. والآن، أعلن الإصلاحيون أن القربان كان مجرد «رمز» وأن القداس ليس إعادة تمثيل رمزية لصلب المسيح بل فقط طقساً تذكاريًا. بدأوا يتحدثون عن أساطير الدين وكأنما هى مجرد أقوال متواترة؛ ويوحى السرور الذى تلقف به الناس هذه التعاليم الجديدة بأن كثيراً من مسيحيي أوروبا كانوا فى سبيلهم للتخلى عن عادات التفكير القديمة.

أضفت المعارك اللاهوتية بين روما والإصلاحيين، وفيما بعد، بين الإصلاحيين أنفسهم أهمية على ضرورة دقة صياغة المبادئ البهمة. استخدم الإصلاحيون البروتستانت وأعدائهم الكاثوليك، جميعهم المطبعة، والمجمعات الكنسية، والمستشارين من اللاهوتيين لاستخلاص التمايزات الدوغماتية الدقيقة فيما كانوا يناضلون من أجل التعبير عن اختلافاتهم عن بعضهم. وابتداءً من عشرينيات القرن السادس عشر، بدأ الإصلاحيون فى إصدار كتب «خلاصات دينية» «catechisms» وهى عبارة عن حوارات على شكل أسئلة نمطية وإجابات كى يضمنوا أن يتقبل أتباعهم تأويلاتهم للعقيدة المسيحية وقانونها الإيمانى ويستوعبوها. وتدرجياً، كان الإيمان الصحيح فى سبيله لأن يصبح شأن تقبل التعليمات «الصحيحة». أدى اعتماد البروتستانت على «الكتاب المقدس وحده» إلى الاستغناء عن الفكرة الكاثوليكية بشأن «الموروثات» والتى كانت ترى أن كل جيل يُعمق فهمه للنص المقدس من خلال «بريكولاج» أو الوصول إلى تأويل جديد باستخدام المادة القديمة فى عملية تراكمية. لكن البروتستانت، وبدلاً من محاولة قراءة ما وراء اللغة، كانوا

يشجعون على التركيز على كلمة الله المطبوعة، الأدملية، محدّدة المعنى الذى من المفترض ألا يتغير. وبدلاً من قراءة النص المقدس وسط مشهد جماعى، كانوا يبذلون الجهد، كل بمعزل عن الآخر، لفهم غموضه وتدرجياً، بدأ يظهر فى العالم المسيحى الغربى ويتناغم مع الروح التجارية العلمية الجديدة، مفهوم «حديث» مُميّز عن الحقيقة الدينية بصفقتها منطقية، مباشرة وموضوعية.

وفيما مضت حركة الإصلاح الدينى قدماً، بدأت البروتستانتية تتشعب إلى عدد مُربك من الطوائف، لكل منها تحيزاتهما العقائدية، وتأويلها الخاص للإنجيل. كانت كل طائفة منها على قناعة أنها وحدها تملك الحقيقة القصيرة. أضحى هناك ضجيج من الآراء الدينية فى أوروبا. وفيما اندلعت المعارك بين لوثر والسلطات الكاثوليكية، انضم إليه رجال الدين المثقفون فى مواجهة الكنيسة، أو صادقوا على آرائه بأسلوب صاخب. بدأ الوعاظ يعبرون عن اختلافاتهم مع الكنيسة علناً، وشجعوا العامة على الاشتراك فى الجدل. رأى زوينجلي أن على العامة أن يشعروا أن من حقهم مساءلة التعاليم الرسمية وأنه لا ينبغي لهم انتظار قرارات المجمعات الكنسية. بدأ «الكالفينيون» فى التعبير عن تأويلاتهم الخاصة للتعاليم الدينية كى يميزوا أنفسهم عن «اللوثريين». وكما هو محتم، كان لذلك الانغماس فى الجدالات الحادة حول العقائد أن يؤثر فى المفهوم التقليدى عن «العقيدة» ويدفع بالآرثوذكسية الفكرية إلى المقدمة.

وجد الكاثوليك أيضاً أنه من الضرورى إعادة صياغة عقيدتهم، لكنهم حافظوا ودرجة كبيرة على المفهوم القديم للدين بصفته ممارسة.. أخذ الإسبان، الذين كانوا مازالوا فى طليعة مسيرة التحديث، مركز القيادة فى الإصلاح الدينى الكاثوليكى الذى كان نتيجة مبادرة من قبل «مجمع ترنت

الكنسى ١٥٤٥ - ١٥٦٣» الذى جعل الكنيسة كيانا أكثر مركزية على غرار الحكم الملكى المطلق. دعم المجمع سلطة البابا وتراتبية هيئة الكهنوت، وأصدر كتب «خلاصة دينية catechism» لضمان التماثل العقائدى، وارتفاع مستوى تعليم رجال الدين، وعقلنة الممارسات الطقوسية والعبادات، والتخلص من رجال الدين الفاسدين أو غير المؤثرين. أعدّ مجمع ترنت برامج تعليمية وتنظيمات إبراهيمية لضمان انتشار الأسلوب الثقافى الجديد بين العامة. وعلى الرغم من أن الآباء بالمجمع خطوا خطوات واسعة لفرض الأرثوذكسية (الإجماع) العقائدية، فقد كان اهتمامهم الأول هو تعزيز الالتزام بطقوس العبادة بانتظام لتمكين العامة من تحويل المراسم الظاهرية القديمة إلى ورع باطنى حق. كان الكاثوليك، بلا شك، يتحولون باتجاه المفهوم الجديد لـ «الاعتقاد»، لكنهم لن يصلوا أبداً إلى حد مماهة «العقيدة» مع حرفية المبادئ الدينية مثل البروتستانت.

قام مصلحون إسبان آخرون، مثل تريزا الأقبيلية، وچون الصليبي، بتحديث نظم الرهبنة فى محاولة لاقتلاع المراسم المشبوهة والخزعبلات وجعل المسعى الدينى أكثر منهجية وأقل اعتماداً على نزوات المرشدين غير الكفاء. رآو أن على متصوفة العصر الحديث أن يعرفوا ما بالإمكان توقعه ويتعلموا التعاطى مع مآزق الحياة الباطنية وأخطارها، والاقتصاد فى طاقاتهم الروحانية واستخدامها بأسلوب مثمر. جسّد الجندى السابق إغناطيوس دوليولا (١٤٩١-١٥٥٦)، ومؤسس «الرهبانية اليسوعية»، تماماً كفاءة الغرب فى بداية العصر الحديث وفاعليته. أمد كتابه «الرياضيات الروحية» المتعبدین بفرصة لعزلة تدوم ثلاثين يوماً للدراسة والتأمل المنهجى تُستغلّ فيه كل دقيقة - نوع من منهج دراسى مكثف قصير الأمد فى التصوف، قصد به جعل كل

جزويتى قوة دينامية فاعلة فى الحياة. ومثل المكتشفين الجغرافيين من شبه جزيرة إيبيريا، بُعث بالمبشرين الجزويت إلى جميع أنحاء العالم: فرانسيس إكزاقيير (١٥٠٦-١٥٥٢) إلى اليابان، روبرت دى نوبيلى (١٥٧٧-١٦٥٦) إلى الهند وماتيو ريشى (١٥٥٢-١٦١٠) إلى الصين.

خضعت الكنيسة الكاثوليكية الإصلاحية والطوائف البروتستانتية الجديدة جميعها لثورة الحداثة على التقاليد والمعتقدات القديمة، ذلك التوجه الذى مضى يشعر دائماً بالإجبار على تحطيم ما كان قد نُسخ بشكل شخصى. عادلّت بشاعات محاكم التفتيش الإنجازات الإيجابية للإصلاح الكاثولى. واستخدم البروتستانت حظر العهد القديم للصور فرصة تفويضهم بتحطيم التماثيل والجداريات وحظرها. احتدم خطاب لوثر الغاضب ضد البابا، وضد الأتراك (المسلمين) واليهود والنساء والفلاحين المتمردين. ربما تطلب الإصلاحيون البروتستانت أن يكون للمسيحيين حرية تفسير الإنجيل وفق رغبتهم، لكن، لم يكن ثمة تسامح مع أى أحد يعارض تعليماتهم هم. اعتقد لوثر بوجوب حرق جميع كتب «الهرطقة» وكان كالفين وزوينجلى على استعداد لإعدام المعارضين. ورغم مظاهر التدين الزخمة تلك، فإن الانقسامات التى تسبب فيها الإصلاح البروتستانتى ساعدت أيضاً على المسارعة بعملية العلمنة وتنامى المشاعر والتوجهات القومية. كان على الأمراء، ومن أجل الحفاظ على النظام، أن يفصلوا أنفسهم عن الاضطرابات التى ولدتها الكنائس والطوائف المتخاصمة المتنازعة، والتى كانت سلطتها السياسية قد تراجعت تبعا لذلك. وفيما كانت الأمم الوليدة تصارع من أجل الاستقلال عن روما، أقامت هويات مميزة متمايضة، واختارت تبني إما الكاثوليكية أو البروتستانتية، أما المستقلون أو المنشقون (عن الكنيسة القومية) فكانوا يضطهدون غالبا، بصفتهم خصوما سياسيين منشقين، وخونة أيضا.

من ثم، وفيما كان الغرب يلج العصر الحديث، انقسم بعنف بين الدوغماتية المتعصبة غالباً من جهة، والليبرالية الأكثر تواضعاً التي كانت قد أدركت حدود المعرفة من جهة أخرى. استكشفت مسرحيات شكسبير (١٥٦٤-١٦١٦) إمكانيات الشخصية البشرية المتنوعة تنوعاً كبيراً. كان شكسبير يشارك مدرك عصر النهضة عن أهمية السياق. فالأفكار، والأعراف، والسلوكيات تتمازج بأسلوب لا مناص منه مع مجموعات معينة من الظروف والملابسات، من ثم، فمن المستحيل الحكم عليها من وجهة نظر موضوعية نظرية محضة. كما أن الشؤون البشرية لا تحفزها الاعتبارات العقلانية بشكل رئيسي. فالأفراد، دائماً، ما يقعون فريسة، دونما إدراك منهم، لنوازع غير واعية أو عاطفية غير برجماتية أو فاعلة، بل أحياناً تعمل ضد مصالحهم الشخصية. صوّرت شخصية هاملت الوعى المعذب لبطل يتماهى معه الجميع، بقدر، وهو يرتد دونما توقف، وبلا جدوى حول نفسه، غير مستطيع فهم دوافعه، أو الوصول إلى أية درجة من اليقين بشأن الأمور العملية الأكثر إلحاحاً. أما فى مسرحية «عطيل» فقد مثّل «خبث وشر إياجو غير المبررين» ظاهرياً حاجة قوية ضد الأفكار التبسيطية عن الخير والشر. جعل شكسبير جماهيره يدركون أن البشر غامضون بالنسبة لأنفسهم وللآخرين، وأن محاولة التأثير فيهم ليتصرفوا بأسلوب معين، أو أى توقّع لأن يفعلوا ذلك، هى محاولة، كارثية، سلبية ومعوقة.

عبر ميشيل دو مونتيني (١٥٣٣-١٥٩٢) كاتب المقالات الفرنسى، بأسلوبه الخاص المميز، عن روح مماثلة، وكان يتشكك من أية محاولة بشرية للوصول إلى الحقيقة المطلقة. فى عمله المعنون «دفاعات عن ريموند سبوندر» الذى كتبه بسخرية لا تكاد تخفى، ولحد كبير لإرضاء والده. أبدى مونتيني عجبه من ثقة

سبوند الفكرية. كان سبوند فيلسوف القرن السادس عشر الإسباني. قد رأى جازما أننا باستطاعتنا استخلاص جميع المعلومات التى نحتاج إليها عن الله، والخلاص، والحياة البشرية من خلال دراسة العالم الطبيعى. أما مونتنييه، فكان يرى أن العقل كان على درجة من العماء والعرج بحيث إنه ليس ثمة ما هو يقينى أو حتى محتمل، وأنه بالإمكان إغراء الناس على تصديق أى شىء تقريبا إذا كان النقاش جذابا بما يكفى. لكنه كان أبعد ما يكون عن الإحباط بسبب عدم وجود سبيل إلى المعرفة اليقينية، بل على العكس، تمكن من التعايش برضاء تام مع ذلك التقدير المتواضع للعقل البشرى، وبدا أنه وجد تنوع وتعقيد الحياة الحديثة المبكرة أمرا ممتعا. ومثل مفكرى عصر النهضة من نوى التوجه الإنسانى، لم يكن لديه رغبة فى إصدار أحكام على عالم كان يغدو، يوميا، أكثر صعوبة من حيث تقييمه. كان يعتبر نفسه كاثوليكيًا بارا - لكنه حكم على محاولات فرض أى نوع من الإجماع العقائدى، وفى ضوء المكتشفات الجديدة التى أوضحت باستمرار حدود الفهم البشرى، حكم عليها بأنها صلفه، عديمة الجدوى ومضللة.

من الخطأ تخيل أن جميع السكان استوعبوا الأفكار الجديدة على الفور. فالمحتمل هو أن الغالبية الساحقة شعروا بالحيرة من تشظى العالم المسيحى فجأة دونما فهم واضح لما كان يجرى. ولدة مائتى عام، على الأقل، ظلت عادات التفكير القديمة مثابرة، وأحيانا كانت تتصادم بتوجس مع القيم الجديدة، حتى أن باستطاعتنا أن نرى ذلك فى مجال الاكتشافات العلمية. فى عام ١٥٣٠ أكمل نيكولاوس كوبرنيكوس (١٤٧٣-١٥٤٣)، وكان كاهنا من أصل بولندى بكثدرائية فراونبورج فى بروسيا، رسالته التى رأى فيها أن الشمس هى مركز النظام الكونى. وكرجل نمطى من عصر النهضة، كان

كوبرنيكوس قد درس الرياضيات، والبصريات والرسم المنظورى فى كراكاو، والقانون الكهنوتى فى بولونيا، والطب فى بدوا، وألقى محاضرات عن علم الفلك فى روما. وفى فراونبورج، حيث عمل فى أوقات مختلفة كإدارى بالكنيسة، وعمدة، وحاكم عسكرى، وقاضٍ وطبيب، واصل دراسته للنجوم. كان كوبرنيكوس يعلم أن غالبية الناس ستجد فكرة عالم مركزه الشمس إما من المستحيل فهمها، أو قبولها، لذا لم ينشر رسالته، بل قام بتوزيع مسودتها سرا. وبالرغم من ذلك، سرعان ما قُرئت على نطاق واسع فى البلدان الكاثوليكية والبروتستانتية وأثارت كثيرا من الاهتمام.

كان الأوروبيون، منذ القرن الثانى عشر، قد تبنا علم كون مؤسسا على الفيزياء الأرسطية، روج له بطليموس (٩٠-١٦٨) عالم الفلك المصرى، الذى رأى أن الأرض ثابتة فى مركز الكون، يُغلفها مثل البصلة، ثمانية أغلفة كروية تتكون من مادة غير مرئية تسمى الأثير. اعتقد أن تلك الكرات (الكواكب) تدور بأسلوب موحد حول الأرض، وكان داخل كل غلاف كروى أثيرى، أحد الأجرام السماوية السبعة: القمر، عطارد، الزهرة، الشمس، المريخ، المشتري، وزحل، وكانت النجوم الثابتة تحتل الكرة (الكوكب) الثامنة لدى الحافة القصية للكون وتمنح الاستقرار للكل. كان النظام البطلمى أكثر الأوصاف دقة للمعطيات التى تراكمت فى العالم القديم حيث كانت تقنيات الملاحظة محدودة وغير كفاء.

وجد عصر الأوسطيين ذلك النظام مُرضياً أخلاقياً، إذ ربما كانت الأرض مركز الكون، لكنها تحتل الموقع الأدنى فى الخليقة. كل شئ على الأرض يتغير وإلى زوال. لكن فيما يتحرك المرء خارج نطاق القمر الذى يكبر حجمه ثم يزوى، وإلى الشمس الأكثر استقراراً، ثم إلى النجوم الثابتة يغدو كل شئ

أكثر مدعاة للثقة، ثم بعد الكوكب الثامن يوجد عالم السماء الأزلى. لكن على الرغم من أن نظام بطليموس كان مبهما على المستوى الروحي، إلا أنه كان مليئا بالمثالب والفجوات العلمية. ونظرا لأنه كان ينظر للدائرة على أنها رمز الكمال، فقد افترض بدهاة أن الكواكب كانت تتحرك فى مدارات دائرية كاملة. لكن الملاحظين كانوا قد تبينوا أن بعض الكواكب كانت تبدو وأنها تتحرك بأسلوب غير منتظم وكانت تبدو أكثر بريقا أحيانا ثم يشحب بريقها. حاول بطليموس تفسير عدم الانتظام هذا من خلال آلية رياضية رأت أن الكواكب تتحرك فى دوائر صغيرة تلف حول محيط دائرة أكبر، وتدور حول نقطة مركزية تشكل ذاتها مسارا دائريا كاملا حول الأرض، موضحا أنه حينما يُنظر إلى مركز الدائرة الصغيرة من الأرض، تبدو الكواكب وأنها تتحرك بغير انتظام، لكن لو أمكن ملاحظتها من نقطة بعيدة عن المركز، سنها تتحرك بأسلوب منتظم تماما.

قلب كوبرنيكوس النظام البطلمي بأكمله رأسا على عقب. وعلى الرغم من أن أطروحته أدت إلى حدوث ثورة فكرية، بيد أنه شخصيا، أبقى على موطئ قدم له فى العالم الأسطوري القديم، حيث وجد أنه من المستحيل التخلي عن فكرة الكواكب السماوية أو عن رمزية مدارات الكواكب الدائرية.

وكرجل إدارة كَنَسى، تفحص كوبرنيكوس السماء ليحدد أيام الأعياد الدينية، لكنه كرجل من عصر النهضة، تسببت ثغرات علم الكون البطلمي له فى القلق. كيف تأتى للخالق أن يأت بنظام كونى على هذا القدر من عدم الانتظام، غير المحبب جماليا؟ وحينما عاد إلى العصور القديمة الكلاسيكية، وجد أن أريستارخوس الساموى كان قد اقترح أن الكواكب تدور حول الشمس وأن الأرض تدور حول محورها الخاص، كما اكتشف أن

الفيثاغورثيين كانوا قد اعتقدوا أن الرياضيات، لا الفيزياء، هي مفتاح فهم العالم الطبيعي، وأن فيلولاولوس، أحد تلامذة فيثاغورث، اعتقد أن الأرض، والكواكب والشمس، تدور جميعها، حول نارية مركزية.

لكن، لم يصل أحد من أتباع المذهب الطبيعي اليوناني إلى التضمينات الرياضية لنظرياتهم. مضى كوبرنيكوس يفعل ذلك وأتى بفرضية جديدة جذريا. لو أننا، من أجل النقاش، افترضنا أن الأرض تكمل دورة يومية حول محورها الخاص، وأيضا أخرى سنوية حول الشمس سيمكننا تحليل جميع الظواهر السماوية بنفس درجة دقة بطليموس، لكن بأسلوب أكثر سلاسة وأناقة. يمكن تفسير الدوران اليومي للأجسام السماوية وحركة الشمس السنوية التي «اعتقدنا» أننا نلاحظها بدوران الأرض اليومي حول محورها ومدارها السنوي حول الشمس. إذن، فالحركات السماوية التي نلاحظها هي مجرد إسقاطات لحركة الأرض في الاتجاه المعاكس.

لقيت نظرية كوبرنيكوس نقدا قاسيا شاملا ليس لأنه لم يكن باستطاعته إثباتها، بل لأنها كانت تناقض الأسس المبدئية للفيزياء الأرسطية. وعلى الرغم من أن الرياضيات نجحت تماما في إثباتها، لكن - وفقا للتراتبية الأكاديمية التقليدية - كان من المفترض أن تدعن الرياضيات للفيزياء بصفتها العلم الأسمى. لم يكن من المستغرب أن رأى غالبية الناس فكرة كون مركزه الشمس غير مصدقة. فقد كانت تناقض التفسير العلمي المعياري، بل وأيضا الحكمة الفطرية الأساسية. كان كوبرنيكوس يطلب من زملائه أن يصدقوا أن الأرض التي تبدو ثابتة، كانت في واقع الأمر تتحرك بسرعة مهولة، وأن الكواكب والنجوم تبدو فقط أنها تتحرك نتيجة لإسقاط خاطئ. تطلبت النظرية الكوبرنيكية من الناس عدم الثقة في أدلة حواسهم، وأن يقبلوا على أساس من الثقة العمياء نظريات مضادة للتكهنات أتت بها عالم رياضيات غريب الأطوار.

فى البداية، كان ثمة قليل فقط من الاعراضات الدينية المحددة. فعلى الرغم من أن بعض النصوص الإنجيلية كانت تضمّر أن الشمس تتحرك فى السماوات والأرض راسية، فلم يكن الكاثوليك مجبرين على تفسيرها حرفياً. كانوا مازالوا يتبعون مبدأ تطويع النصوص الذى قال به أوغسطين، والذى كان مؤداه أنه ينبغى إعادة تأويل النص الإنجيلى إذا تعارض مع العلم. كان كوبرنيكوس قد عرض فرضيته، فى البداية، على أنها نوع من الخيال بالأسلوب التقليدى، وحينما قرأ أطروحته فى الفاتيكان عام ١٥٣٤، منحها البابا مصادقة حذرة. وحينما تم نشرها فى النهاية فى عام ١٥٤٣، كان كوبرنيكوس يحتضر، واضطلع مُراجعهُ أندريا أوسياندا (١٤٩٨ - ١٥٥٢) متطوعاً ليكتب تمهيداً لها كى يحمى الرجل المحتضر من التحرشات والمضايقات. كتب قائلاً: ليس بإمكان علم الفلك إثبات أى شىء من فرضياته، من ثم علينا الاعتماد على التنزيل المقدس من أجل الحصول على معلومات موثوقة عن النظام الكونى».

لم يكن كوبرنيكوس أو حفنة الرجال الآخرين الذين خامرتهم فكرة كون مركزه الشمس يعتبرون أنفسهم متمردين على الدين - قيل إن لوثر علّق على هذا بضيق فى «حديث المائدة» قائلاً: إن كوبرنيكوس «أحمق» يريد «أن يقلب علم الفلك رأساً على عقب». لكن لوثر بدا وأن اهتمامه كان بالأرثوذكسية (الإجماع) العلمية التقليدية أكثر منه بالتضمينات الدينية لفرضية كوبرنيكوس. أما كالفين فلم يذكر كوبرنيكوس أبداً، بل إنه تمسك بمبدأ أوغسطين عن تطويع تفسير النص المقدس كى يلائم الاكتشافات العلمية. لم يكن من المفاجئ له أن يسمع أن الوصف الإنجيلى للنظام الكونى يختلف عن أحدث اكتشافات الفلاسفة رفيعى التعليم. مثلاً، كان موسى قد وصف

الشمس والقمر، وفقا لما جاء بسفر التكوين، بصفتها أكبر الأجرام السماوية حجما، فى حين يزعم علماء الفلك المحدثون أن زحل يفوقهما من حيث الحجم: «وهنا يكمن الاختلاف. لقد كان موسى يكتب بأسلوب شعبى عن أشياء يمكن لجميع الأشخاص العاديين ممن يملكون الحكمة الفطرية أن يفهموها، لكن الفلكيين يتفحصون بجهد عارم جميع الأشياء التى بوسع ذكاء العقل البشرى إدراكها». رأى أن الإنجيل لم يحو شيئا عن الفلك وأن «من يريد تعلم الفلك وغيره من الفنون العلمية عليه أن يبحث فى مكان آخر». فالعلم مفيد جداً، ولا ينبغى أن يُعوَّق «لأن بعض الموتورين اعتادوا أن يرفضوا بصلافة كل ما يجهلونه».

حاول بعض العلماء، وقد أسرتهم فرضية كوبرنيكوس، أن يطوروا أفكاره. قام تايكو براهى (١٥٤٦ - ١٦٠١) الفلكى، والرياضى. والنجم الإمبراطورى الدنماركى فى مرصده بجزيرة هفين بالمضيق السويدى، بتصويب بعض الأخطاء اللافتة فى جدول الحسابات الفلكية واكتشف نجما جديدا فى مجرة «ذات الكرسي Cassiopeia» لكنه رفض نظرية كوبرنيكوس واقترح نوعا من التعديل الوسطى فى نظام بطليموس: تدور الكواكب حول الشمس التى تدور ، بدورها، حول الأرض الثابتة. أما الفلكى الإنجليزى ويليام جيلبرت (١٥٤٠ - ١٦٠٣) فاعتقد أنه قد تكون للأرض خاصية جذب مغناطيسى باطنية تتسبب فى دورانها اليومى حول محورها. وفى إيطاليا ترك الراهب الدومينيكانى جيوردانو برونو (١٥٤٨ - ١٦٠٠) الرهينة عام ١٥٧٦، وشن هجوماً عنيفاً على أوجه قصور الفيزياء الأرسطية. كانت الديانة السرية التنسكية المصرية القديمة قد أسرت برونو، وكان مقتنعا أن التدريبات الروحية الباطنية بإمكانها أن تتيح للفيلسوف بأسلوب مباشر الحياة المقدسة التى تكمن مخفية وراء

حجاب الواقع الفيزيقي. زعم أن هذا هو المعنى الحقيقي لنظرية مركزية الشمس والذي لم يستوعبه كوبرنيكوس تماماً -- الذي كان مجرد موظف رياضيات يستغل عمله.

يمكن القول إن أكثر هؤلاء العلماء الرواد ذكاء كان عالم الفلك الألماني جوهانس كبلر (١٥٧١ - ١٦٣٠)، الذي كان قد تبادل الرسائل مع براهي، وساعده في عمله، وخلفه في منصب المنجم الإمبراطوري. كان كبلر، مثل كوبرنيكوس مقتنعا بأن الرياضيات هي مفتاح فهم النظام الكوني، وأن مهمة العالم هي اختبار نظرياته الرياضية على أساس الملاحظة الإمبريقية الصارمة. نشر في عام ١٦٠٩ كتابه عن الفلك، وكان أول محاولة علنية لتبرير نظرية كوبرنيكوس عن مركزية الشمس وتنقيحها. كانت تلك النظرية قد عقدها، دونما داعٍ، إبقاء كوبرنيكوس على فكرة مدارات الكواكب الدائرية، وكان أيضاً ثمة مشاكل بارزة في هذا الافتراض. ما الذي كان يمنع الأشياء الأرضية من الطيران مبتعدة عن الأرض فيما كان الكوكب يدور بتلك السرعة الفائقة في الفضاء؟ وبعد محاولات مضيئة استمرت عشر سنوات بحثاً عن وسيلة ليؤكد بها أن الكواكب تتحرك في دوائر كاملة، اقتنع كبلر في النهاية بملاحظات براهي الدقيقة للتخلي عن تلك الفرضية، وأسس حساباته على الهندسة الإقليدية، وقام بصياغة أول «قوانين طبيعية» - نصوصاً يمكن إثباتها عن الظواهر المحددة ويمكن تطبيقها شمولياً:

أولاً: تتحرك الكواكب في مدارات إهليجية ناقصة المقطع لا دائرية، بسرعة تختلف تناسبياً مع المسافة التي تفصل بينها وبين الشمس، ثانياً: فيما يكون الكوكب في فلكه، يندفع عبر مساحات متساوية من الإهليج في فترات متساوية من الزمن، ثالثاً: نسبة تربيعات المدة المدارية تساوى بالضبط نسبة

تكعييات متوسط بعدها عن الشمس. اقترح كبلر أيضا أن الكواكب، بدلا من أن تتحرك ذاتياً، فإن ما يحركها هي قوى رياضية. اقترح، بعد أن وسّع نظرية جيلبرت عن خاصية الأرض المغناطيسية لطبقها على جميع الأجرام السماوية، أن أفلاك الكواكب الإهليجية أوجدتها القوة المحركة للشمس ومعها مغناطيسيتها الخاصة ومغناطيسية الكواكب. من ثم، فإن الكون هو آلة ذاتية التحكم، يسير على نفس المبادئ التي تحكم الديناميات الأرضية.

وفى توصل كبلر لتلك الاستنتاجات التي مثلت علامة فاصلة، كان قد اعتمد ليس فقط على الرياضيات والملاحظة الإمبريقية بل أيضا على التكهّنات الروحية التنسكية للعبادات السرية كما فعل برونو. كان هو أيضا مقتنعا أن كوبرنيكوس لم يدرك التضمينات الكاملة لنظريته، التي كان قد تعثر فيها بالصدفة «مثل رجل أعمى يستند على عصا فيما يسير». لكن كبلر اعتقد أنه بمساعدة اللاهوت سيثبت أنه ليس من قبيل الصدفة أن اتخذ الكون شكله، فالهندسة هي لغة الله، ومثل «كلمته» وُجِدَت معه منذ قبل الخليقة، وهي متطابقة معه. من ثم، فدراسة الهندسة هي دراسة لله، ومن خلال دراسة القوانين الرياضية التي هي الجوهر الذي تقوم عليه الظواهر الطبيعية، فإننا نتواصل مع العقل المقدس. ونظرا لاعتقاد كبلر بأن الله قد طبع صورته على النظام الكوني، كان يرى الثالوث المقدس في كل مكان. اعتقد أن الثالوث هو «الشكل والنموذج الأول» للثلاثة أشياء الوحيدة الثابتة في الكون، أي الشمس، والنجوم الثابتة والمسافات بين الأجرام السماوية. تدور الكواكب في أفلاكها بسبب قوة روحية تنبثق من الشمس منها بنفس الأسلوب الذي يدفع به الأب من خلال الابن الأشياء للحركة بواسطة الروح (القُدُس). لم يعمل النظام الشمسي فقط على تذكير كبلر بالثالوث بل إنه أصر على أن الثالوث، جزئياً،

كان وراء اكتشافاته. لكن الحماس الدينى لم يكن يلقى عليه بالكامل. كان يعلم أن الحقيقة اللاهوتية التى اكتشفها فى النظام الكونى كانت تعتمد على الرياضيات، والملاحظة الإمبريقية والقياسات: «وإذا لم تتطابق (الاكتشافات) مع تلك (القوانين) فلا شك أن العمل السابق كله لا يتعدى كونه وهما».

دائماً ما يفترض، اليوم، أن العلم الحديث كان يصطدم بالدين دائماً. لكن كبلر، ذلك الرياضى فذ العبقرية، يذكرنا أن العلم الحديث المبكر كان متجذراً فى الدين. لم يكن لهؤلاء العلماء الرواد أية رغبة فى التخلص من الدين. بدلا من ذلك، فقد أدت اكتشافاتهم إلى تطوير لاهوت علمانى لأنها جعلتهم يفكرون فى الله بأسلوب مختلف. كان العلم والفلسفة والدين فى القرنين السادس عشر والسابع عشر، ملتحمين معا. كان كبلر على قناعة أنه أثناء اكتشافاته وتفحصاته الرياضية للكون، كان «يتتبع بالعرق واللهاث آثار خطوات الخالق». كان على العلماء ترك كل شىء اعتقدوا أنهم كانوا يعرفونه جانبا ومجابهة المجهول الذى لا سبيل إلى معرفته - بنفس الأسلوب تقريبا الذى به التقى معاصرهم چون الصليبيى الله الذى لا سبيل إلى معرفته، قائلاً لقراءه: «كى تصلوا إلى المعرفة التى لا تدلكونها، ينبغى عليكم أن تسلكوا سبيلا لا تعرفوا فيه شيئا». إذا لم يملك المتصوفون والعلماء الشجاعة للانتقال خارج نطاق أمن الأفكار المتوارثة المسلم بها سيقعون فى شرك المعتقدات التى لم تعد كافية أو مناسبة.

بيد أنه، فى نهاية القرن السادس عشر، هيمن نمط من الحداثة المتعصبة فى إيطاليا، موطن النهضة. كان الإصلاح الدينى البروتستانتى صادما للكنيسة الكاثوليكية وأحدث بها رضوضا. كما كان الإيطاليون قد شهدوا نهب روما من قبل قوات المرتزقة الألمان عام ١٥٢٧، وانهيار جمهورية فلورنسا

عام ١٥٢٦، وأخيراً، السيطرة الإسبانية على شبه جزيرة إيطاليا. غدت الهيئة الكنسية التراتبية الكاثوليكية عازمة بتعصب على إحكام السيطرة المطلقة على رعاياها الكاثوليك - وكان من بينهم كثيرون فى تلك الأوقات العصبية على استعداد لمقايسة عبء الحرية بسلوى اليقين. تقلّص لاهوت توماس الإكوينى والفلسفة والعلم الأرسطيين، ليصبح نظاما دوغماتيا متشددا بدرجة غدا معها التعرف على الأصل مستحيلا، وعُمل به أرثوذكسية كاثوليكية؛ فيما كان يُنظر بشك إلى جميع مدارس الفكر الأخرى. عام ١٥٥٩ أصدر البابا بولس الرابع أول قائمة بالكتب المحرّمة، وأنشأ البابا بيوس الخامس (١٥٦٦ - ١٥٧٢) أول لجنة كرادلة مختصة بقائمة الكتب المحرمة من أجل الإشراف على برنامج الفاتيكان الرقابى. وكننتيجة لهذا انهالت الإدانات فجأة فى مطلع القرن السابع عشر. كان نقد نظام الكون الأرسطى قد أضحى فى منتهى الخطر. أدينّت أعمال الفيلسوف الإيطالى برناردينو تليسيو (١٥٠٩ - ١٥٨٨) وأعمال الراهب الدومينيكانى توماسو كامپانيلا (١٥٦٨ - ١٦٣٩) لأنها كانت تعارض أرسطو، وتم سجن كامپانيلا مدة سبعة وعشرين عاما. أُجبر فرنسيسكو پاتريزى (١٥٢٩ - ١٥٩٧) على اجتتاب فلسفة أفلاطون التى كانت قد غدت «هدامة» وأدين لأنه كان يقوم بتدريس لا نهائية المسافة بين /النجمية؛ تم تنفيذ حكم الإعدام فى فرانسيسكو پوتش (١٥٤٣ - ١٥٩٧) لآرائه «المهرطقة» عن الخطيئة الأصلية؛ وفى عام ١٦٠٠، تم حرق جيوردانو برونو على الخازوق لنشره هرطقة سحرة ومنجمين تقول بأن للنجوم أرواحاً، وأن ثمة عدداً لا متناهايا من العوالم.

ووسط هذا المناخ السياسى الكئيب أعلن عالم النجوم الإيطالى جاليليو جاليلى (١٥٦٤ - ١٦٤٢) أنه قد برهن على صواب كوبرنيكوس. وعلى عكس

كبلر وبرونو، لم يكن جاليليو أى اهتمام بالممارسات الروحانية أو السحرية؛ وبدلاً من أن ينظر للكون على أنه انعكاس مبهم للسر الإلهي، فقد وصفه بأنه آلية كونية تخضع للقوانين الرياضية. وبملاحظته تذبذبات مصباح يتأرجح فى كاثدرائية پيزا، استنبط قيمة البندول من أجل قياس مضبوط للوقت. كان قد اخترع ميزانا هيدروستاتيا، وكتب رسالة عن الجاذبية المحددة، وأثبت رياضياً أن الأجسام التى تسقط، أيا كان حجمها تهبط على الأرض بنفس السرعة. كان أحد أشهر إنجازاته هو التلسكوب الكاسر الذى أمكنه من خلاله ملاحظة وهداث (حفرات) القمر عام ١٦٠٩، والبقع الشمسية، وأطوار المريخ، وأقمار المشتري الأربعة. برهنت بقع الشمس، وسطح القمر الملىء بالحفرات، على أن تلك الأجرام لم تكن كاملة وفقاً لوصف أرسطو. أصبح من الواضح أن المشتري كان كوكباً متحركاً تدور حوله أقمار تابعة تماثل قمرنا. انتهى جاليليو إلى أن هذا جميعه برهان ثابت على فرضية كوبرنيكوس. نشر عام ١٦١٠ «الرسول النجمي» الذى لقي استحساناً فورياً. مضى الناس فى أنحاء أوروبا يصنعون تلسكوباتهم الخاصة التى تفحصوا بها، بأنفسهم، السماوات. حينما زار جاليليو أوروبا فى العالم التالى. أكد الجزويت علناً على صحة اكتشافاته، ووسط تصفيق حاد، عينه الأمير فديكو سيشى عضواً بأكاديمية دى لتشى.

أضحت حالة جاليليو قضية شهيرة تثير اهتماماً عاماً، وترمز إلى ما يعتقد أنه صراع أبدى ومتأصل بين الدين والعلم. لكن، لم يكن جاليليو فى واقع الأمر ضحية للدين بذاته، بل للكنيسة الكاثوليكية بعد مؤتمر ترنت فى وقت كانت تشعر فيه أنها نوع مهدد بالانقراض. ارتكب البابا إيريان الثامن (١٥٦٨-١٦٤٤) خطأ فاحشاً حينما أخرج جاليليو، لكن جاليليو كان أيضاً

قد ارتكب أخطاءاً هائلة كل منهما تعصب الحداثة الذى كان قد بدأ يتجاوز الروح المفتحة الليبرالية، الميالة إلى التشكك الصحى فى عصر النهضة.

كان جاليليو يمثل الدقة والتوجه العملى للروح الحديثة الوليدة. أصر على أنه من المستحيل فهم كلمة واحدة من «كتاب الطبيعة» دونما معرفة لغة الرياضيات. على العالم أولاً أن يقوم بعزل الظاهرة التى يلاحظها - البندول المتأرجح، أو الجسم الذى يهوى. وبعد ذلك، يقوم بترجمة المسألة إلى نظريات، بدهيات وفرضيات رياضية. وفى النهاية، ينبغى عليه اختبار استنتاجاته الرياضية كى يضمن أنها تتوافق بدقة مع الظاهرة الفيزيائية التى أثارت الدراسة والتفحص. وبدلاً من أن يفقد ذاته فى نظريات روحية، على العالم التركيز على خصائص موضوع البحث الكمية التى يمكن قياسها - الحجم، الشكل، العدد، الوزن، الحركة. أما الخصائص الأخرى - اللون، الرائحة، اللمس، الطعم التى هى أول ما يلاحظه غير المتخصص - فهى لا أهمية لها لأنها مجرد انطباعات ذاتية. كان العلماء فى عصره قد بدأوا يطورون أسلوباً مختلفاً تماماً للنظر إلى العالم. حينما كان جاليليو ينظر إلى موضوع، كان يتخطى خصائصه الحسية - ما إن كان «أبيض أو أحمر مُراً أم حلواً، يُصدر صوتاً أم أخرس، ذا رائحة محببة أو كريهة - وبدلاً من ذلك يتفحص المبادئ الرياضية المجردة، التى تُفسّره. بإمكان العالم الاعتقاد فى شىء غير موجود فى نطاق خبرته الفعلية، بل فى شىء لا يمكن أن يتحقق فى العالم الفيزيقي، وذلك لأن حساباته الرياضية أعطته ثقة مطلقة فى وجوده. لم يعد جاليليو يكتفى بالكلام الافتراضى. فالافتراضات لا تعدو كونها ظناً، شئونها تتعلق بالرأى، لكن العلم ينبغى له أن يضطلع بمهمة توفير يقين لا شبهة فيه. ونظراً لاقتناعه بأن الكون ذا المركزية الشمسية هو واقع فيزيقي يمكن إثباته

إمبريقيا، فقد ألزم نفسه بالعثور على برهان لا يتحسس، «ضرورى» أى بدهى، دامغ تدعمه أدلة فيزيقية تمت ملاحظتها بعناية. أما إذا تركت استنتاجات العالم أى مجال للشك، فقد رأى جاليليو أنها تصبح غير علمية.

لكن بالطبع، كان من المستحيل إثبات الحقائق الدينية بهذا الأسلوب. تمسك جاليليو، إلى يوم وفاته، بالعلاقة التقليدية بين الأسطورة والعقلانية، وأصر على أن نظرياته لا تناقض الدين بأى أسلوب. ليس ثمة ما تقوله الميكانيكا (علم الحركة) عن اللاهوت. فهما مبحثان متمايزان تماما، ولكل منهما مجال اختصاصه. وفيما رأى علماء حداثيون مبكرون ضرورة استدعاء الله وقدرته كتفسير لنظرياتهم، لكن ليس جاليليو. فى خطابه الشهير إلى الجرانديقة كريستينا الذى طرح فيه آراءه عن العلاقة بين العلم والدين، صادق مُخلصا على مبدأ أوغسطين عن تكييف تفسير النص الدينى بحيث يتوافق مع العلم، رأى أن بؤرة البحث العلمى هى العالم المادى، وبؤرة اللاهوت هى الله. ينبغى أن يظل المبحثان منفصلين ولا يجوز لأى منهما أن ينتهك مجال الآخر، فإله هو خالق «كتاب الطبيعة» والإنجيل، و«لا يمكن للحقيقتين أن تناقضا بعضهما». فأحكام العلماء على الدين ومزاعم المتدينين بأن الكتاب المقدس يحوى معلومات لا تخطئ عن البنى الخفية للطبيعة لا ينجم عنها سوى أسوأ أنواع التشويش. كان جاليليو يدرك ذلك تماما: كان يقصر تعليقاته على «الاستنتاجات الفيزيكية المؤسسة على التجربة الحسية والملاحظات الدقيقة جداً». لكنه رأى أنه فى الحالات التى لا نصل فيها إلى برهان قاطع ينبغى أن نُسلم بمرجعية الإنجيل: «ليس لدى شك البتة، فى أنه حيث لا يستطيع العقل البشرى الوصول، وحيث لا يستطيع المرء تبعا لذلك أن يأتى بعلم، بل فقط برأى، وإيمان، فإن من الملائم دينيا، التطابق المطلق مع

يبدو أن جاليليو لم يكن قد أدرك أن المناخ السياسى قد تغير. لم يعد الفاتيكان يعتبر اللاهوت علما ظنيا (حدسيا) بل مضى، منهجيا، يقلص تعاليم أرسطو وتوماس الإكوينى إلى مجموعة جامدة صارمة من الآراء صيغت بأسلوب ينهى كل نقاش ويصل باليقين إلى أقصى حد. فى عام ١٦٠٥، أصبح الكاردينال الجزويتى روبرت بلارمين (١٥٤٢-١٦٢١)، الذى كان يجسد التوجه الجديد، لاهوتيا بابويا. كانت مهمة اللاهوت، كما رآها بلارمين، هى ترتيب المبادئ والتعاليم على شكل أنظمة محكمة يمكن بها مواجهة أعداء الكنيسة بفاعلية. كان إعدام برونو قد جعل من الواضح البشع أن المسؤولين البابويين كانوا على استعداد لفرض الأرثوذكسية الجديدة مستخدمين نفس الأساليب القمعية التى كانت تستخدمها أى من الملكيات الحديثة المبكرة.

لم يكن جاليليو صوتاً وحيداً؛ كان ينتمى إلى «عائلة» من الكاثوليك التقدميين الذين كانوا يدعمون آراءه الكوبرنيكية، لكنهم كانوا ينصحونه دوماً ألا يتورط فى منازعات مع سلطات الفاتيكان. بيد أنه وعلى الرغم من قناعته أن اللاهوت والعلم مبحثان منفصلان تماما، إلا أنه ظل عازما بعناد غير مفهوم على التوفيق بين اكتشافاته ونصوص الكتاب المقدس. أورد فى «خطابات عن البقع الشمسية» (١٦١٢) مجتزأت من الإنجيل لإثبات أن نظريته كانت «متوافقة تماما مع الكتاب المقدس»، وتملكه بالغ الغضب حينما أصر الرقباء البابويون على وجوب محو تلك الاستشهادات. كان بإمكان جاليليو، حينما يعارضه أحد، أن يصبح مُزدرِيا فاقد الصبر، يزعم القوامة الأخلاقية كائى كاردينال بابوى. لكن، لم ضمّن تلك الاستشهادات فى المقام الأول، مع الأخذ فى الاعتبار آراءه التى كان قد نص عليها بوضوح؛ فقد كان

كوبرنيكوس قد تقبل التفكير الافتراضى، وسيظل هذا النوع من التفكير جوهرى لعملية البحث العلمى. هل كان إصرار جاليليو على اليقين المطلق دلالة أخرى على دوغماتية العصر؟

عام ١٦١٥، وصل الراهب الكرملى المثقف پاولو فوسكارينى إلى روما ليدافع بهدوء وفاعلية عن نظرية مركزية الشمس فى الكون. قال فوسكارينى إن الله كشف فى الإنجيل فقط عن تلك الحقائق التى لا يمكن للعقل الطبيعى اكتشافها وترك الباقي للبشر. حينما قرأ بلارمين بحثه، أجاب قائلاً إنه وبقدر علمه، لا يوجد برهان قاطع على نظرية كوبرنيكوس، ولاختلف الوضع إذا وُجد مثل هذا البرهان: فى تلك الحالة، «سنولى عناية فائقة لتفسير آيات الإنجيل التى تبدو مناقضة لتلك النظرية.. لكن، ليس باستطاعتى الاعتقاد فى وجود مثل هذا الدليل حتى يريه إياى أحدهم». وسرعان ما أوضح جاليليو أن مجمع ترنت تمسك بمرجعية الإنجيل فى شئون العقيدة والأخلاقيات فقط، وأن نظرية مركزية الشمس لا تدخل فى نطاق أى من هذين المصنفين. لكن من الواضح أنه لم يخطر له أنه ليس من الحكمة فى شىء تصويب بلارمين، المتحدث الرئيسى باسم الكاثوليكية الإصلاحية، حول قرارات مجمع ترنت. ثم، زاد الطين بلة. بأن بالغ فى صدقية موقفه بأن قال إن تجاربه قد أتت بالبرهان القاطع الذى أعلن بلارمين أنه غير موجود. لكن، لم يكن الوضع هكذا: كانت ملاحظات جاليليو عن البقع الشمسية ومراحل المريخ، وعن حركات المد والجزر، تنضوى تحت الاحتمالات الافتراضية لكنها لم تكن قاطعة. وعلى كلا الجانبين، كان ثمة صدام بين إصرار يقينى فى غير موضعه.

كان جاليليو محققا حينما رأى أن المقاطع الشعرية بالإنجيل لا يجوز قراءتها بصفتها ملاحظات علمية قاطعة؛ وكان رأى جاليليو هذا ممارسة

تأويلية معيارية فى الغرب منذ عصر القديس أوغسطين، وبإغفاله هذا، ارتكب بلارمين خطأ. لكن جاليليو لم يستطع الوفاء بمعاييره الخاصة الرفيعة للبرهان العلمى، كما أنه لم يقدر أهمية التفكير الافتراضى والمحتمل فى مجال العلم حق قدره. فقد انتهك مبادئه حينما خلط بين العلم والدين، ودخل حقل ألغام التأويل الإنجيلى الملى بالأخطار. ولو أنه قدم رأيه بصفته نظرية محتملة، كما كانت فى واقع الأمر، لظل فى سلام مع الكنيسة. لكنه بدلا من ذلك أصر على أنه يملك برهانا لم يكن قد توصل إليه. فى عام ١٦١٦، تم وضع كتاب كوبرنيكوس De revolutionibus ورسالة فوسكارينى على قائمة الكتابات المحرمة للقاتيكان لم يكن جاليليو ذاته موضع تهديد، بل إن بلارمين منحه شهادة تنص على أنه لم يُطلب منه العدول عن أى من نظرياته.

لكن فى عام ١٦٢٣، تضمنت قوائم المحرمات اسم جاليليو مرة أخرى. كان صديقه مافيو باربارينى قد أصبح إيربان الثامن بابا القاتيكان. حينما التقيا فى روما أقام إيربان الولائم لجاليليو ووافق على أنه بإمكانه أن يكتب ما يحلو له عن نظرية مركزية الشمس طالما أنه يعرض نظرياته بصفتها افتراضية كالمعتاد. عاد جاليليو إلى فلورانس ليعمل على كتابه «حوارات عن نظامى العالم». لكن، فى أعقاب هذه البداية الواعدة، تورط اثنان من رعاة جاليليو فى مؤامرات سياسية إسبانية ومثلا أمام المحكمة البابوية ولحق بهما العار، ولحق جاليليو الأذى لارتباطه بهما. ولجعل الأمور أكثر سوءا، أضاف فقرة ختامية إلى «حوارات عن نظامى...». رأى «سيمبليسيو Simplicio (وتعنى الأبله) تلك الشخصية فى «الحوارات» التى تمثل الأرثوذكسية الأرسطية والتى اتصف سلوكها طوال الوقت بالسذاجة، أن النظرية الكوبرنيكية «ليست صحيحة أو قاطعة» وأنه سيكون من «فرط الصفاقة» أن يقصر أى شخص

«السلطة والحكمة الإلهيتين ويطبقهما علي أحد أوهامه الخاصة». كانت تلك الكلمات اجتزاء مباشراً من ملاحظات منشورة للبابا إيربان نفسه، الذي لم يكن ليسره أن يراها تخرج من شفّتي سيمبليسيو الذي كان اسمه، في حد ذاته، إهانة. في ١٢ إبريل ١٦٢٣، استُدعى جاليليو للمثول أمام المكتب المقدس (الهيئة الكهنوتية العليا) وصدر الحكم بإدانته بالعصيان. وفي ٢٢ يونيو، أُجبر على العدول عما كتبه وهو جاثٍ على ركبتيه، ثم عاد إلى فلورانس حيث حُدّت إقامته بضيعته الريفية.

حينما عرض كوبرنيكوس أفكاره بالفاتيكان صادق البابا عليها. ثم بعد تسعين عاماً، وُضع «De Revolutionibus» على قائمة المحرمات. في عام ١٦٠٥ أعلن فرانسيس بيكون (١٥٦١-١٦٢٦) مستشار جيمس الأول ملك إنجلترا أنه لا يمكن أن يكون ثمة صراع بين العلم والدين. لكن هذا الانفتاح كان في سبيله للتراجع ليحل محله الدوغماتية والاتهامات. وسرعان لم يعد ثمة مكان لفكر مونتينييه التشككي أو للأدوية النفسية لمسرحيات شكسبير. وبمطلع القرن السابع عشر، كان مفهوم الحقيقة قد بدأ يتغير. لم يكن لتوماس الإكويني أن يتعرف على لاهوته لو قُدِر له أن يراه في قناعه الجديد بعد مجمع ترنت، كان قد حل محل نشوته الصامته المرافقة لحالة عدم المعرفة شهوة متشددة لليقين وتعصب دوغماتي قاس. تراجعت روحانية الصمت أمام الجدل الطنان؛ حل محل رفض التعريف (وهو لفظ يعنى حرفياً «وضع حدود لشيء ما») تعريفات قاطعة للمبادئ والحقائق التي هي أقدم من أن يُنطق بها ولا سبيل إلى معرفتها. بدأت عملية مماهاة الإيمان بـ «الاعتقاد» في آراء هي من صنع البشر- وكان لهذا أن يؤدي، في نهاية المطاف، إلى صعوبة الحفاظ على الإيمان.

لكن لم يكن أول الملحدين الحداثيين مسيحيين سببت لهم قناعات رجال الدين البشعة الاغتراب عن عقيدتهم، بل يهودا كانوا يعيشون فى أكثر بلدان أوروبا ليبرالية. تمدنا تجربتهم بالكثير عن محتتنا الدينية الراهنة. فى مطلع القرن السابع عشر، وفيما كانت بقية أوروبا تعاني من ركود اقتصادى حاد، كان الهولنديون يتمتعون بعصر ذهبى من الازدهار والتوسع. لم يشاركوا فى الدوغماتية الطائفية الجديدة. كان قد سُمح لبعض اليهود الخنزيريين Mar-rano بمغادرة البرتغال قُرب نهاية القرن السادس عشر حيث هاجروا إلى البندقية، همبورج، لندن وفوق كل تلك الأماكن، أمستردام - التى أصبحت بالنسبة لهم أورشليم الجديدة. لم تحدد إقامة اليهود فى هولندا داخل جيتوهات، كشأن نظرائهم فى بقية أوربا؛ أصبحوا هناك رجال أعمال ناجحين واختلطوا بحرية مع الأغيار. كان اليهود، لدى وصولهم إلى أمستردام، يتوقون لفرصة لممارسة عقيدتهم باكتمال.

لكنهم وجدوا الحياة الدينية التقليدية مُربكة. كان يهود شبه جزيرة أيبيريا قد عاشوا دونما حياة دينية جماعية، ولم يكن - لديهم أية خبرة فى ممارسة الطقوس الدينية والالتزام بها. خاض الحاخامات الهولنديون معركة صعبة فى إرشادهم للعودة إلى القطيع، وأخذوا مشاكلهم فى الاعتبار، لكن ليس على حساب الموروث الدينى، ومن دواعى فخرهم أن استطاع غالبية اليهود الخنزيريين أن يحققوا تلك النقلة. لكن، فى البداية، ماثلت ردود أفعالهم ما نراه اليوم من الأشخاص الذين يجدون «معتقدات» الدين اعتباطية لا يمكن تصديقها وذلك لأنهم لم يشاركوا باكتمال فى طقوسها التحويلية. ولابد وأن قوانين الأكل والطهارة قد بدت بربرية لا معنى لها لمتقفى اليهود الخنزيريين بهولندا الذين وجدوا من الصعوبة بمكان تقبل تفسيرات الحاخامات لأنهم

كانوا قد اعتادوا التفكير العقلانى المسفل. ووفقا لإسحق أوربيو دوكاسترو أستاذ الفلسفة الذى كان قد عاش فى عزلة لسنوات فى إيبيريا كمنظر يهودى فقد أصبح بعض هؤلاء «ملحدين متطرفين» يملؤهم الكبر، والته، والصلافة ورأى أنهم يحبون استعراض علمهم بأن يناقضوا ما لا يفهمونه، ويشعروا أن خبرتهم فى العلوم الحديثة تجعل مكانتهم أرفع ممن هم متفقهون حقا، فى القوانين المقدسة.

وجدت أقلية ضئيلة من هؤلاء اليهود النقلة إلى التزام تام بالشعائر والطقوس مستحيلة. كانت حالة أوريل دا كوستا هى الأكثر مأساوية. كان كوستا قد وجد المسيحية البرتغالية قامعة، قاسية، تتكون من أحكام وتعاليم لا صلة لها بالكتب المقدسة. كان قد شكل فكرته الخاصة عن الديانة اليهودية من خلال قراءته للعهد القديم وحينما وصل إلى أمستردام أصابته صدمة لاكتشافه أن اليهودية المعاصرة بعيدة كل البعد عن الكتاب المقدس تماما كالكاثوليكية. انتابه الغضب ونشر بحثا هاجم فيه التوراة وأعلن أنه لا يؤمن سوى بالعقل البشرى وقوانين الطبيعة. تسبب هذا فى حالة من الاهتياج بدرجة أُجبر معها الحاخامات على تكفيره وطرده من الكنيس اليهودى. آنذاك، لم يكن فى أوروبا فكرة عن اليهود العلمانيين، وكمطروود ومكفر، تجنبه اليهود والمسيحيون معا؛ وكان الأطفال يتبعونه فى الشوارع ويهزأون به. وفى يأسه، عاد إلى المعبد، لكنه لم يستطع التكيف مع عقيدة غير مفهومة له. وفى عام ١٦٤٠ انتحر دا كوستا. فى عام ١٦٥٥ وصل خوان دا برادو الذى كان عضوا ملتزما فى الجماعات اليهودية السرية بالبرتغال لعشرين عاما، وصل إلى أمستردام. وجد هو أيضا أنه بدون التدريبات الروحية فقدت أفكار الدين التقليدية جوهرها استسلمت لربوبية (الديانة الطبيعية لا المنزل)

اليهودية الخنزيرية حيث كان يُنظر لله على أنه متطابق مع قوانين الطبيعة. أيضا، أصابته هو الآخر الصدمة لدى رؤيته، لأول مرة جالية يهودية تعمل في مختلف مناحى الحياة على وجه كامل وارتفع صوته بالشكوى. تساءل: لم يعتقد اليهود أنهم شعب الله المختار؟ أليس من المهين تخيل أن «العلة الأولى» هي «شخص»؟ وبعد عامين من وصوله، تم طرد برادو من المعبد وحرمانه، لكنه أصبح أكثر تطرفا في آرائه، وقال إن كل الدين هراء، وإن العقل البشرى، لا «التنزيل» هو وحده الذى يقرر الحقيقة. وليس لدينا أية فكرة عما انتهى أمره إليه.

توضح قصتنا برادو وداكوستا البائستان أن قصص الأديان المنزلة وأساطيرها لا يمكن الإبقاء عليها ودعمها من دون تدريبات روحية. لا يمكن للعقل وحده سوى أن ينتج ربوبية «ديانات قوانين الطبيعة» هشة يسهل التخلي عنها لأن إلها قصى، مجرد، ولا يُصدّق فى نهاية المطاف. غير أنه، وفى نفس الوقت الذى كانت فيه الجالية اليهودية بأمستردام تتعرض للتشردم نتيجة تلك الصراعات كان مسيحيو أوروبا قد بدأوا فى تطوير نسختهم الخاصة من ربوبية الطبيعة؛ ومثل برادو، كان لهم أن ينظروا إلى العقلانية العلمية بصفاتها الطريق الوحيد الموصل للحقيقة، وسيمضون يسعون إلى يقين عقلانى كان الفلاسفة اليهود والمسيحيون والمسلمون قد رأوه مستحيلا فى الأمور المتعلقة بالإيمان.

الدين العلمى

فى عام ١٦١٠، نعى الشاعر الإنجليزى جون دون (١٥٧٢-١٦٣١) حالَ العالم حيث اعتقد أنه فى سبيله إلى ولوج مرحلته النهائية. كان دون، المحافظ بعمق، أحد ضحايا حركة الإصلاح الدينى. كان قد ولد لعائلة كاثوليكية، لكنه تخلص من عقيدته بعد وفاة شقيقه فى السجن بتهمة إيواء كاهن كاثولىكى، ثم أصبح معاديا ضارياً للكاثوليكية الجديدة. كانت الاكتشافات العلمية الجديدة قد تسببت له فى عميق القلق، إذ إنها قد بدت، وبأسلوب متعمد نزواتى، وأنها دمرت الرؤية الكونية القديمة للكمال والتناغم. كانت تلك أوقاتا عصيبة. كانت أوروبا فى براثن كساد اقتصادى وقلقة اجتماعية لازمت التحديث، وبالرغم من هذا، ووسط كل هذا الارتباك فقد ألقت «الفلسفة الجديدة» (كان لفظ الفلسفة مرادفا للعلم) بظلال الشك على كل شىء:

كل شيء مشطى، اختفى كل التلاحم،

كل مصدر وطيد وكل رابط

«قصيدة تشريح العالم، جون دون»

بدا وأن العالم قد تعرض لزلزال هائل. شوهدتْ نجوم جديدة فى السماء، واختفت أخرى. لم تعد السماوات تحتفظ «بتناسبها الكروى المستدير الذى يحتضن كل شيء»، ويقال إن الكواكب تتجول هائمة، فى «مناطق غريبة» تنتهك «الشكل الأصل» الذى كان الرجال قد لاحظوه منذ أزمان بعيدة. حينما تتغير كل تلك الأساسيات، كيف لإنسان أن يظل متيقنا من الحقيقة؟

لم يكن دون وحيدا فى تشاؤمه. فى العام ذاته، اغتال متعصب كاثوليكي

هنرى الرابع النصارى، الذى كان الشخص الوحيد الذى بدا وأنه قادر على القضاء على العنف الطائفى الذى كان يهدد باجتياح أوروبا بأكملها. سرعان ما أدرك الناس ذلك الحادث مثل نقطة تحول مأساوية وكان له وقع على أوروبا فى القرن السابع عشر يماثل وقع اغتيال الرئيس كيندى فى أمريكا. كان هنرى عازما على احتواء العواطف الدينية الجامحة التى كانت سببا للنزاعات القاتلة فى فرنسا واتبع سياسة حياد صارم. كان قد منح الحريات المدنية للبروتستانت الفرنسيين، وحينما فصل البرلمان أعضائه الجزويت، أمر هنرى بإعادتهم. بعث وفاته، التى صدمت الكاثوليك والبروتستانت المعتدلين معاً، برسالة قاتمة كئيبة: لقد جُربت سياسة التسامح وفشلت. وبحلول عام ١٦٠٠، كانت إنجلترا فى طريقها إلى اندلاع حرب أهلية، وكانت الإمارات الألمانية

تناضل للحصول على الاستقلال من الإمبراطورية الرومانية المقدسة لتقيم دولا قومية. دعمت السويد الأمراء البروتستانت، ودعمت أسرة الهابسبورج النمساوية الكاثوليك. وفي عام ١٦١٨، تصاعد الصراع ليصبح حرب الثلاثين عاما الشاملة والتي قُتل فيها ٣٥٪ من السكان وحولت أوروبا الوسطى إلى مستودع للجثث. من الواضح أنه لم يكن باستطاعة الدين التوفيق بين الأطراف المتحاربة. وكان كلما تفاخر المتعصبون الكاثوليك وتباهوا بذبح البروتستانت، وقام البروتستانت، بحس من النشوة، بحرق معقل الكاثوليك عن آخرها تملك المعتدلين وذوى النوايا الحسنة مزيد من اليأس.

لكن، لم يشارك الجميع چون دون فى ظنونه السيئة حول «الفلسفة الجديدة». يبرهن لنا الجزويتى الفلامنكى، ليونارد لسيوس (١٥٥٤ - ١٦٢٣) وكان أحد أبرز اللاهوتيين فى أوروبا، على أن رؤية القاتيكان الأحادية الضيقة لم تكن موضع قبول من الكاثوليك جميعهم. كان لسيوس ملتزما بالإصلاح الدينى الكاثوليكي، وكان قد درس فى روما تحت بلارمين، ولدى عودته إلى جامعة لوفان أدخل أعمال توماس الإكويني فى «زيها المستحدث» إلى مقررات الدراسة. لكنه أيضا، كان رجلا من عصر النهضة، منفتحا على كل تيارات العالم الحديث المبكر الفكرية المتغيرة. درس القانون والاقتصاد، وكان من أوائل الذين قدروا دور المال فى الاقتصاد الرأسمالى الوليد. فى عام ١٦١٢، بعد نشر «المراسل النجمى» لجاليليو بمجرد عامين فقط، لم يكتف لسيوس بمديح اكتشافاته، بل استطاع أن يؤكد لها أنه أيضا كان قد لاحظ بواسطة تلسكوبه سطح القمر الملىء بالحفر والأقمار التى تتبع المشترى. ملأه «إعجاب هائل» حينما أبصر هذه الأدلة على «حكمة الله وقدرته».

جاءت تلك التعليقات ضمن أهم عمل له، أى بحثه المعنون «القدرة الإلهية

وأبدية الروح» (١٦١٤)، والذي كان موجهًا «ضد الملحدين والسياسيين». في تلك السنوات، كان ثمة قلق من ظهور «الإلحاد»، رغم أن التعبير، آنذاك، لم يكن يعنى الإنكار الكلى لوجود الله، بل كان يشير إلى أى معتقد يرى الكاتب أنه غير صحيح. اعتبر لسيوس أن «الإلحاد» كان هرطقة تنتمى للماضى: أن «الملحدين» الوحيديين الذين كان بإمكانه أن يسميهم كانوا هم الفلاسفة الإغريق القدماء. كان ديموقريطوس قد تخيل جزئيات لا حصر لها، صغيرة بدرجة أنها «غير قابلة للانشطار» ذرات تتسارع فى فضاء خالٍ، وتتصادم بين حين وآخر لتشكّل الأجسام المادية الموجودة فى عالمنا. كان ثمة اهتمام آنذاك فى أوروبا بالمذهب الذرى الذى يرى أن العالم مكون من ذرات؛ وكان بالأكيد قد تسبب قلق فى چون دون. توأم فضاء ديموقريطوس اللامتناهى مع كون كوبرنيكوس بعد أن جُرد من العوالم السماوية. لكن لم يكن ديموقريطوس قد رأى حاجة إلى وجود إله بصير رقيب، ولم يقبل لسيوس هذا الرأى. قال، وهو يستشهد بفلسفة شيشرون الرواقية التنسكية، إن خطة العالم الطبيعى المعقدة تقتضى وجود خالق ذكى. إن إنكار يد القدرة الإلهية هو أمر عبثى تماما مثل القول «إن قصرا جميلا مهيبا» قد أقيم فقط بواسطة تقابل قطع معينة من الحجارة واختلاطها فجأة لتكون هذا الشكل الفنى المدهش».

كان مارتن ميرسن، عالم رياضيات فرنسيا، وراهبا فرانسيكانيا (١٥٨٨-١٦٤٨)؛ وكان عالما ملتزما دعم جاليليو حينما كان دعمه غير ملائم سياسيا. لكنه لم يجد صعوبة فى بحثه بعنوان «جحود مؤلهى الطبيعة والملحدين والمنحطين فى زماننا» فى تعريف «الملحدين» المحدثين وتحديدهم. لم يكن أحد ممن ذكرهم قد أنكر وجود الله: كان بعضهم من أمثال الكاهن الباريسى

الورع پيیر شارون (١٥٤١ - ١٦٠٣)، أو فيلسوف مدينة بادوا الإيطالي جرونيمو كاردانو (١٥٠١ - ١٦٠٣)، كانوا فقط يتشككون في قدرة العقل الإنسانى على التوصل إلى أية حقيقة نهائية^(١). ولجابهة كل هذا، طور ميرسن صيغة مسيحية من المذهب الذرى أضاف فيه إلها خالقا إلى كون ديموقريطوس. رأى أنه ليس للذرات ذكاء أو هدف، من ثم فليس للطبيعة قوة سحرية خاصة بها، وهى تعتمد كلية على محرك الكون الأعظم. من المهم ملاحظة أن كلا من لسيوس وميرسن، فى مجابهتهما لـ «الإلحاد»، اتجها تلقائيا إلى علوم العالم القديم وفلسفته بدلا من تقاليده اللاهوتية الخاصة. كان توماس الإكويني قد أصر على أننا ليس باستطاعتنا تعلم أى شىء عن طبيعة الله من خليقته؛ فقد أقنع التعقيد - الذى كان العلماء يكتشفونه فى الكون - اللاهوتيين أن الله لابد وأنه مُصمَّم ذكى. لم يكن لتوماس أن يتفق مع تلك الرؤية لو تأتى له الاطلاع عليها.

كان ميرسن حاضرا فى مؤتمر بباريس عام ١٦٢٨، حيث استمع مجموعة من الفلاسفة البارزين إلى بحث نقدى جرى للفلسفة المدرسية المتزمتة فى حضور الكاردينال پييرو بيرول (١٥٧٥ - ١٦٢٩) السفير البابوى. كان بين الحضور أيضا الفيلسوف والعالم رينيه ديكارت (١٥٩٦ - ١٦٥٠) الذى رفض المشاركة فى التصفيق. شرح ديكارت موقفه بالقول إن المجتمعين قد ارتكبوا خطأ جوهريا بأن اكتفوا بمعرفة لا تتعدى كونها محتملة. قال إنه قد طور نهجا فلسفيا مؤسسا على العلوم الرياضية ينتج عنه يقين مطلق. لم يكن

(١) كان ميرسن قد أبدى قلقا خاصا من فلسفة برونو التى أسسها على عبادات الأسرار القديمة حيث اعتقد أن للطبيعة قواها المقدسة وليست بحاجة إلى إشراف إلهى، ومن ثم أدرجه ميرسن ضمن الملحدين.

النهج سهلا، لكن إذا تمت متابعته بدأب لفترة طويلة من الزمن، يمكن تطبيقه بفاعلية، على أى مجال للمعرفة، بما فى هذا علم اللاهوت. وبعد المؤتمر، انتحى بيرول بديكارت جانبا وأخبره أن لديه واجبا - بل لديه حقا مهمة مقدسة - لنشر نهجه إذا اعتقد أن بإمكانه أن ينقذ أوروبا من الهاوية التى سقطت فيها.

كان ديكارت قد تلقى تعليمه فى كلية الجزويت لا فليش بأنجو، والتى كان هنرى الرابع قد أنشأها، وهناك تم حفزه على القراءة الواسعة. كان قد شعر بالإثارة العارمة حينما قرأ جاليليو للمرة الأولى، وكان فكر مونتينييه التشكى قد ملك عليه لبه، هذا على الرغم من أنه بمرور الوقت أصبح على قناعة أن تلك لم تكن الرسالة المناسبة إلى عالم مزقته الدوغما المتحاربة والتى بدت وأنها لا يمكنها العثور على حقيقة تجمع حولها الناس. كانت أهوال زمن ديكارت قد تركت علامته على فلسفته. فقد كان حاضرا أثناء مراسم حفظ قلب هنرى الرابع، شهيد التسامح، بوعاء مقدس فى كاثدرائية لا فليش. ظل مقتنعا، طوال حياته، أن باستطاعة كل من الكاثوليك والبروتستانت أن يأملوا فى دخول الجنة. كانت غايته هى العثور على حقيقة يمكن للجميع - الكاثوليك البروتستانت، المسلمين، الربوبيين، و«الملحدين»- أن يتفقوا حولها بحيث يستطيع كل الناس من نوى النوايا الطيبة والإرادة الخيرة العيش معا بسلام.

تشكلت أفكار ديكارت فى ميادين قتال حرب الثلاثين عاما. كان بعد تركه المدرسة، قد التحق بجيش موريس، كونت ناسو (١٥٦٧ - ١٦٢٠)، وسافر فى أنحاء أوروبا بصفته جنّتلان جندى، والتقى ببعض أهم علماء الرياضيات وفلاسفة العصر. زعم فيما بعد أنه تعلم فى الجيش أكثر بكثير مما كان سيتعلمه لو أنه التحق بالجامعة. ولأنه شهد الحرب مباشرة، أصبح مقتنعا

بأنه من الضروري العثور على وسيلة للخروج من ذلك الطريق المسدود الذى بدأ وأنه فى سبيله إلى تحطيم الحضارة ذاتها: بدا كل شىء وأنه يتهاوى. اعتقد أن الوسيلة الوحيدة للسير قدما هى الرجوع إلى المبادئ الأولى والبدء من جديد. فى عام ١٦١٩، انتقل إلى جيش ماكسيمليان الأول البقارى. وفيما كان مسافرا فى طريقه للقيام بواجبات منصبه الجديد، أجبرته عاصفة ثلجية على الالتجاء إلى غرفة صغيرة، يدفئها موقد بجوار أولم على نهر الدانوب. وهناك، تسنى له أخيراً أن يجد الوقت للتأمل الجاد الانفرادى، وقد كان أثناء عزله تلك أن ابتدع نهجه. خبر ثلاثة أحلام أضاعت له فكره، أمر خلالها بأن يضع أسس «علم مدهش» يجمع به كل المباحث معا - اللاهوت، الحساب، الفلك، الموسيقى، الهندسة، البصريات، والفيزياء - تحت مظلة الرياضيات. كان تحدى مونتينييه فى خاتمة «دفاعا عن ريموند سبوندي» يطار ديكارت، حيث ورد فيه التالى: «إذا لم نستطع العثور على شىء واحد نشعر نحوه بيقين تام، فلن نستطيع التأكد من شىء بإطلاقه». فى معزله، قلب ديكارت تشكك مونتينييه رأسا على عقب وجعل من خبرة الشك أساسا لليقين.

أصر، أولا، على أن على المفكر تفريغ عقله من كل ما اعتقد أنه يعرفه. عليه، هكذا أخبر نفسه ألا «أقبل أى شىء بصفته حقيقيا إلا إذا عرفت بوضوح أنه كذلك : أى أن أتجنب بعناية التسرع فى الأحكام والتحيز لها، وألا أقبل منها أى شىء أكثر مما طُرح فى عقلى بجلاء وتميز بدرجة لا أجد معها أية فرصة أو سبب للشك فيه». كانت تلك صيغة معقلنة من طريق دنيس للإنكار. ينبغى على العالم أن يُفرغ عقله من حقائق الكشف والتتزيل والموروثات. ليس بوسعه الوثوق فى أدلة حواسه، لأن البرج الذى يبدو مستديرا عن بعد قد يكون فى واقع الأمر مربعا. ليس بوسعه حتى أن يكون

على يقين من أن الأشياء المحيطة به حقيقية: كيف يتسنى لنا أن نعرف أننا لم نكن نحلم حينما رأيناها، سمعناها، أو لمسناها؟ كيف لنا أن نثبت أننا كنا مستيقظين؟ كان هدفه هو العثور على أفكار بدهية، جلية في حد ذاتها وبأسلوب مباشر؛ فقط الحقائق «الواضحة» و«المميزة» يمكنها أن تمتد به أساس لرياضياته الشمولية.

وفى النهاية وجد ديكارت ما كان يبحث عنه. انتهى إلى القول: لاحظت أنني فيما كنت أرغب في الاعتقاد بأن كل الأشياء زائفة كانت الضرورة المطلقة تقتضى أن «أنا» يجب أن تكون موجودة:

«لاحظت أن حقيقة: أنا أفكر إذا فأنا موجود» كانت يقينية ومؤكدة بدرجة أن غالبية الافتراضات المبالغ فيها التي يطرحها المتشككون لم يكن بإمكانها زعزعتها، ووصلت إلى الاستنتاج أن بإمكانى تقبل صوابها دونما تردد بصفتها أول مبدأ للفلسفة التي أسعى إليها».

كان ذلك هو الشيء اليقيني الأوحيد الذى أجاب على تحدى مونتينييه. فقد كشفت خبرة الشك الباطنى عن يقين ليس بوسع أى شىء فى العالم الخارجى توفيره. حينما نخبر نواتنا تفكر وتشكك نصبح مدركين لوجودنا. نهضت الذات، بأسلوب يتعذر تجاهله، من أعماق الذهن بواسطة تدريبات الشك المنهجية: «ما إذن أنا؟ شىء يفكر. ما الشىء الذى يفكر؟ إنه الشىء الذى يشك، يفهم، يدرك، يجزم، ينكر، يُعمل إرادته، يرفض، وأيضاً يتخيل ويحس». قلب مبدأ ديكارت الشهير «أنا أفكر إذا فأنا موجود» بحنكة، نظرية المعرفة الأفلاطونية التقليدية القائلة: «أنا أفكر، إذاً ما أفكر فيه موجود». كان العقل الحديث وحيداً، مستقلاً بذاته، وعالمًا فى نفسه وبنفسه، لا يتأثر بالمؤثرات الخارجية، منفصلاً عن جميع الأشياء الأخرى.

من جوهر اليقين هذا الذى يتعذر اخذ زاله مضى ديكارت ليثبت وجود الله وحقيقة العالم الخارجى. رأى الكون المادى بلا حياة بلا رب، جامداً خاملاً، ومن ثم فليس بوسعه إخبارنا بشيء عن الله. الشيء الحى الوحيد فى النظام الكونى بأكمله هو النفس التى تفكر، وعلينا البحث عن اليقين القاطع هناك، داخلها. من الواضح أن ديكارت كان قد تأثر بأوغسطين وأنسلم. فالشك يكشف عن عدم كمال الشخص الذى يفكر، لأننا حينما نشك فنحن ندرك بحدّة أن ثمة شيئاً مفقوداً. لكن خبرة عدم الكمال تفترض مسبقاً وجود فكرة سابقة عن الكمال، الذى هو تعبير نسبى، يفهم فقط فى ضوء وجود الكمال المطلق. ومن المحال لكائن محدود فإن يكون قد أدرك فكرة الكمال من خلال جهوده الخاصة، من ثم، رأى ديكارت أن الاستنتاج المنطقى هو أن «فكرة الكمال تلك قد وضعتها داخلى طبيعة أكثر كمالاً مما عليه طبيعتى، والتى يوجد داخلها جميع أنواع الكمال التى يمكننى تكوين فكرة عنها - أى، وبإيجازها فى كلمة واحدة، إنها الله». وخلاف ذلك، كيف يتأتى لنا أن نعرف أننا نشك ونرغب - أننا نفتقد شيئاً، ومن ثم، فلسنا كامليين - إذا لم توجد داخل أنفسنا فكرة متأصلة تمكّننا من التعرف على عيوب طبيعتنا؟

كان غالبية اللاهوتيين عصر الأوسطيين قد رفضوا برهان أنسلم الوجودى، رغم ديناميته الصامتة، لأنه كان قد أسمى الله «شيئاً لا بد أن يكون موجوداً». لكن ديكارت زعم أن الله فكرة «واضحة ومميّزة» فى العقل البشرى وكان راضياً ومقتنعاً تماماً بتطبيق لفظ «وجود» على الله. وعلى حين أن توماس كان قد قال إن الله ليس «نوعاً من الأشياء» لم يجد ديكارت أية صعوبة فى أن يسمّى الله «كائناً» لكنه «الكائن الأول المهيمن المطلق». ومثل أنسلم، رأى الوجود أحد أوجه الكمال «لأنه ليس بوسعى أن أفكر فى الله من

دون وجود (أى التفكير فيه ككائن الكمال لكن ينقصه أحد أوجه الكمال الفائقة)، هذا على الرغم من أن بوسعى تخيل حصان إما بجناحين أو بدون جناحين». كانت هذه الحقيقة فى مثل وضوح - إن لم تكن أكثر وضوحا - من نظرية فيثاغورس عن الزاوية القائمة. «من ثم، فإنه من اليقيني، على الأقل، أن الله، وهو الكائن الذى بهذا القدر الجم من الكمال، موجود، أو (يكون)، بنفس قدر اليقين الذى نبرهن به على أية نظرية فلسفية».

كان الله ضروريا جدا لفلسفة ديكارت ونظرياته العلمية، لأنه لم يكن ليثق فى حقيقة وجود العالم الخارجى بدون الله. ولأننا ليس بإمكاننا الثقة فى حواسنا، فإن وجود الأشياء المادية «مشكوك فيه وغير يقيني». لكن الكائن الكامل هو الحقيقة ذاتها، ولم يكن له ليسمح أن نظل مخطئين حول مثل هذا الأمر الجوهرى:

«على هذا الأساس وحده فالله ليس بمخادع، وبناء على ذلك، لم يسمح بأى زيف أن يوجد فى رأى دونما أن يمنحنى فى نفس الوقت ملكة تصويبه؛ من ثم، فبإمكانى أن أمل بيقين أن أستنتج أن لدى، داخلى، وسيلة الوصول إلى الحقيقة».

اعتقد أن ما نعرفه عن العالم الخارجى نعرفه بنفس الأسلوب الذى يعرفه الله بالضبط؛ وهكذا، فبوسعنا أن نتوصل إلى نفس الأفكار «الواضحة» و«المميزة» مثل الله.

وبمجرد ما تأكد ديكارت من وجود العالم المادى، غدا بوسعه المضى إلى الجزء الثانى من مشروعه: إيجاد نهج علمى أوحده بإمكانه أن يأتى بالعالم الذى يدور خارج نطاق التحكم، يأتى به تحت سلطة العقل. ومع رغبته فى

التحكم فى الواقع، لم يكن بمقدور ديكارت تقبل فكرة أن النظام الكونى أتى إلى الوجود بالصدفة المحضة. كان نظامه الكونى ماكينة مُعقدة جيدة التزييت، أطلق إله كلى القدرة حركتها، ويبقى عليها مُصانة. ومثل ميرسن أحياء ديكارت المذهب الذرى الإغريقى لكن بإضافة مهمة، وهى الخالق البصير الرقيب. كان الله، لدى لحظة الخليفة، قد فرض قوانينه الرياضية على الذرات، ومن ثم، فحينما تصطدم ذرة بأخرى لا يحدث ذلك بالصدفة لكن وفقاً لمبادئ إلهية غرست فى الذرات وَرَسَخَتْ. وبعد أن أطلق حركة كل شىء، لم يكن ثمة ضرورة لأى فعل إلهى آخر، من ثم، كان بوسع الله أن ينسحب من العالم ويسمح له أن يدير نفسه.

بدا مثل ذلك الكون الذى يعمل بانتظام ودقة مثل الساعة على قدر عميق من الجاذبية فى وقت الاضطرابات السياسية المخيفة. كان ديكارت، وهو الكاثولىكى الورع، قد خبر «نهجه» بصفته كشافاً وهبه الله إياه، ومن ثم أقسم، من منطلق شعوره بالامتنان أن يذهب للحج إلى مزار العذراء بمدينة لوريتو الإيطالية رغم ما عليه هذا القسم من غرابة. بيد أن فلسفة ديكارت كانت على قدر عميق من عدم اليقين: كان إلهه، تلك الفكرة الواضحة فى ذهنه، قد قطع مسافة كبيرة من الطريق كى يصبح صنماً؛ كما أن تأمله فى عملية التفكير ذاتها لم ينجم عنه «تفريغ للذات» بل تأكيد انتصارى لها. لم ينطو لاهوت ديكارت على أية رهبة: بل إنه فى واقع الأمر اعتقد أن مهمة العلم هى تبديد الشعور بالدهشة. ذكر أن الناس فى المستقبل سينظرون إلى السحب، مثلاً، «بأسلوب لا يعود لدينا معه ثمة داع للدهشة من أى شىء نراه فيها، أو أى شىء ينزل منها».

حينما أهدى كتابه «تأملات فى مبادئ الفلسفة» إلى «عميد كلية اللاهوت

المقدسة بباريس وأساتذتها المرموقين المشهورين» ضمّن الإهداء زعماً مثيراً للدهشة قال: «لقد ظللت أرى دائماً أن السؤالين حول الله والروح هما السؤالان الرئيسيان اللذان يجب إثباتهما بالحجج الفلسفية (أى «العلمية») لا اللاهوتية». وفى توقع واضح منه أنهم سيوافقونه، أبلغ ديكارت بهدوء كيان اللاهوتيين الأبرز بأوروبا، أن درجة كفايتهم لا تمكنهم من مناقشة الله، وأن الرياضيات والفلسفة ستضطلعان بالمهمة بفاعلية أكثر. كان كل اللاهوتيين على استعداد تام ليوافقوه. وكانت تلك خطوة مصيرية حاسمة، إذ إنه منذ آنذاك، أخذ اللاهوت يُترجم، بتزايد، إلى مصطلحات «فلسفية» و«علمية» غريبة عنه.



استثارت فكرة الكون الآلى الذى تتحكم فيه نفس القوانين الجلية المطلقة القاطعة فى كل الأزمنة والأماكن حتى هؤلاء الذين كان بإمكانهم رؤية عيوب رياضيات ديكارت الشاملة. وبتزايد، أخذ الناس ينظرون إلى الكون الآلى كنموذج للمجتمع. على المواطنين أن يخضعوا لحكومة عقلانية بنفس الأسلوب الذى تطيع به أجزاء الكون المختلفة القوانين العقلانية للإله العلمى. أيضاً، أسر لب الناس القول بوجود نهج أوحى يؤدى، دونما خطأ، إلى الحكمة واليقين ويجعل وجود الله ضرورياً جلياً شفافاً يمكن إدراكه مثل إحدى نظريات إقليدس. اعتقدوا أنه سرعان ما سيصبح الشك وعدم اليقين أشياء تنتمى للماضى.

فى السنوات التى تلت حرب الثلاثين عاما حيث تورط الدين بقوة. اعتقد الناس أن بإمكان العقل وحده خلق ظروف سلام يمكن الحفاظ عليه وصيانتها. كان الفيلسوف الألمانى جوتفرد ولهم لايبنتز (١٦٤٦ - ١٧١٦) يعمل أيضاً

بالسلك الديبلوماسى وعمل دون كلل أو ملل على التوفيق بين الدول القومية الأوروبية. كان أحد مشاريعه الرئيسية هو تشكيل لغة مبنية على المبادئ الرياضية يتمكن بها الناس من التحدث إلى بعضهم بوضوح وتحديد. أما الفيلسوف الإنجليزي جون لوك (١٦٣٦ - ١٧٠٤) فكان مقتنعا أن التعصب الدينى الذى مزق أوروبا كان ببساطة بسبب فكرة الناس القاصرة عن الله. إذا أُتيح للناس استخدام قواهم العقلانية وبحرية سيكتشفون الحقائق لأنفسهم، لأن العالم الطبيعى ملئ بالأدلة على وجود الله. اعتقد أنه لم يعد ثمة حاجة للكشف أو التنزيل، أو الطقوس، أو الصلوات أو مبادئ الخزعلات. فحيث كان اللاهوتيون قبل الحداثيين متيقظين دوما لخطر أن يصبح الله إسقاطا تصورياً وثنياً، رأى لوك أننا «حينما نريد استنباط فكرة، أعظم فكرة بإمكاننا أن نأتى بها كى تناسب الكائن الأعظم، فإننا نقوم بتكبير كل فكرة صغيرة لدينا من خلال فكرتنا عن اللامتناهى، ونضعها كلها معا، ونشكل فكرتنا المعقدة المركبة عن الله».

لكن عالم الرياضيات الفرنسى بليز پاسكال (١٦٢٣ - ١٦٦٢) وكان متدينا ورعاً، عاد إلى الفكرة الأقدم القائلة بأن الوجود الإلهى مختبئ فى الطبيعة (اللول) وأنه لا جدوى من محاولة العثور عليه هناك. رأى أن الكون الآلى بلا رب، مخيف، فارغ من المعنى:

«حينما أرى حالة الإنسان العمياء، التعيسة، حينما أستعرض الكون كله فى مواته وقد ترك الإنسان بلا ضوء، وكأنا قد ضل طريقه فى هذا الركن من الوجود دون أن يدري مَنْ وضعه هناك، أو ما عليه أن يفعله، أو ما سيؤول إليه حينما يموت، غير قادر على معرفة أى شىء، يملكنى الرعب، مثل رجل نُقل أثناء نومه إلى جزيرة صحراوية رهيبة، ويستيقظ يائساً ضالاً دونما

وسيلة للهروب. هنا، يملكنى العجب من كيف أن حالة الإنسان التعيسة تلك لا تؤدي بالناس إلى اليأس».

اعتقد پاسكال أن اليقين لا يأتى من تأمل الأفكار «الواضحة» و«المميزة» لكن من «القلب» الجوهر الباطنى للإنسان. سجّل فى «التذكرة Memorial» التى كان قد خاطها فى بطانة صدريته، تجربة كانت قد ملأته بـ «اليقين، اليقين، بهجة خالصة من القلب، وسلام». أتته من رب إبراهيم وإسحق ويعقوب، لا من إله «الفلاسفة والباحثين».

كان بإمكان پاسكال أن يرى أن المسيحية كانت فى سبيلها لارتكاب أخطاء جسيمة وذلك لأن رجال اللاهوت كانوا متحمسين لاعتناق الكفر الحديث وجعل تعاليمهم تتطابق مع الأفكار «الواضحة والمميزة» التى أصبحت موضة، لكن إلى أى حد يمكن السماح للعلم الجديد أن ينتهك مجال الدين؟ فإن الإله الذى لا يتعدى أن يكون «مؤلف الحقائق الرياضية وصانع نظام العوامل الطبيعية» ليس بإمكانه أن يأتى بالنور إلى ظلمة الوجود البشرى وألامه. فلن يتسبب «ذلك الإله» إلا فى إلحاد الناس. كان پاسكال بين أول من رعا أن الإلحاد بمعنى الإنكار التام لوجود الله - سرعان ما سيصبح خيارا جديا. فالشخص الذى لم يشارك فى الطقوس والتدريبات والممارسات الدينية لن تقنعه حجج الفلاسفة؛ لأن الإيمان بالنسبة لمثل هذا الشخص، بإمكانه أن يكون رهانا فقط، قفزة فى الظلام. كان پاسكال قد طور قواه العقلانية ونمّاها بأكثر من غالبية الناس: قام وهو فى الحادية عشرة باستنباط حلول الفرضيات الثلاثة وعشرين الأولى لإقليدس، ثم نشر وهو فى السادسة عشرة بحثا لافتا عن الهندسة، ثم اخترع آلة حاسبة وبارومتر، وآلة طباعة هيدروليكية. لكنه كان يعلم أن العقل وحده لا يستطيع أن يأتى بالقناعة الدينية، وأن «القلب» وحده لديه أسبابه للإيمان.

فى هولندا، كان فيلسوف يهودى هد لمور رؤية إلحادية كانت أكثر راديكالية وأشد تدينا فى أن من رؤيتى ديكارت ولوك. فى عام ١٦٥٥، وبعيد وصول برابو إلى أمستردام، توقف الشاب باروخ سپينوزا (١٦٣٢-١٦٧٧) عن حضور المراسم الدينية وبدأ يجهر بشكوك جدية حول اليهودية التقليدية. كان سپينوزا قد وُلد فى أمستردام لأبوين كانا قد عاشا كيهود خنزيريين بالبرتغال لكنهما نجحا فى التكيف مع اليهودية الأرثوذكسية. كانت حياة الأغيار الثقافية متاحة له دائما، وكان قد تلقى تعليما يهوديا تقليديا بالإضافة إلى دراسة الرياضيات والفلك والفيزياء. لكنه، ونظرا لأنه كان يعيش فى بيئة يهودية خنزيرية (مارانو) فقد كان معتادا على فكرة الدين العقلانى الخالص، ورأى أنه ما نسميه «الله» هو ببساطة المجموع الكلى للطبيعة ذاتها. وفى النهاية، أصدر الحاخامات فى ٢٧ يوليو ١٦٥٦، حكما بطرد سپينوزا وحرمانه كنسياً ورحب هو بمغادرة الجماعة. كان باستطاعته وهو العبقرى ذو الأصدقاء والرعاة من ذوى السلطة أن يحيا خارج المجموعة الدينية بأسلوب لم يكن أسلافه ومن سبقوه ليستطيعوه، وأصبح بذلك أول علمانى بالكامل يعيش خارج نطاق الأديان الرسمية المعترف بها. وبالرغم من ذلك، فقد ظل شخصية منعزلة لأن كلاً من اليهود والأغيار وجدوا فلسفته الحلولية التى تقوم على وحدة الوجود Panthicism صادمة و«إلحادية».

كان سپينوزا يشارك ازدراء يهود المارانو للدين المنزل، على الرغم من أنه كان يوافق ديكارت على أن فكرة «الله» ذاتها تحوى إثبات وجود الله. لكن، لم يكن هذا هو الرب المشخص لليهودية/ المسيحية. كان إله سپينوزا هو المجموع الكلى للقوانين الطبيعية ومبدئها، متطابق مع النظام الذى يحكم الكون ومساوٍ له. لم ير أن الله هو «الخالق» أو «العلة الأولى» بل رأى أنه لا

ينفصل عن العالم المادى، أى أنه قوة حلولية تلحم كل الأشياء فى وحدة وتناغم. حينما يتأمل البشر أنشطة أذهانهم، فإنهم بذلك يفتحون نواتهم على حقيقة الله الأبدية اللامحدودة التى تنشط داخلهم. خبر سبينوزا دراسته الفلسفية كشكل من أشكال الصلاة؛ كان تأمل الحضور الحولى يملؤه رهبة ودهشة. وكما أوضح فى «رسالة قصيرة عن الله» (١٦٦١) فإن الإله ليس شيئاً علينا معرفته، بل هو أصل فكرنا، من ثم، فإن الفرح الذى نخبه حينما نصل إلى المعرفة هو الحب الفكرى العقلى لله. وعلى الفيلسوف الحق أن يُنمى المعرفة الحدسية، توهجات البصيرة التى تصهر فجأة كل المعلومات التى اكتسبها منطقياً وتمزجها فى رؤية جديدة مُدمجة، إدراك متسام ناجم عن الخطو خارج الذات أسماه سبينوزا «بهاء Beatitude».

لم يتبع غالبية مفكرى أوروبا سبينوزا. كان إلههم يتباعد باستمرار، واعتُبر من تبناوا النظرة الحلولية للإله متمردين على النظام الرسمى. كانت معاهدة سلام وستفاليا (١٦٤٨) قد وضعت نهاية لحرب الثلاثين عاما وأوجدت نظام الدول القومية ذات السيادة. لكن هذا النظام الجديد للحكم لم يترسخ بين عشية وضحاها. لكن فيما رسخ اقتصاد السوق الجديد نفسه، غدت عملية تغيير البنى السياسية للمجتمع بالغة الأهمية. وللإبقاء على إنتاجية الأمة كان لابد من إدخال المزيد والمزيد من الناس فى العملية الإنتاجية - حتى من ينتمون منهم إلى مستويات جد متواضعة مثل عمال الطباعة وصغار عمال المصانع، وعمال المكاتب. من ثم، كان هؤلاء بحاجة ولو إلى قدر قليل من التعليم لاستيعاب الأفكار والروح العامة الحديثة. وكما كان محتماً، بدأ هؤلاء يطالبون بنصيب فى صناعة قرارات حكومتهم. وجد أن الديمقراطية ضرورية للدول القومية ولأقتصاد السوق.. وسارت البلاد التى مقرطت قدما، فيما

تخلفت تلك التى حاولت حصر ثرواتها وميزاتها داخل الطبقة الأرستقراطية. كان من الطبيعى ألا تتخلى أية مجموعة نخبوية عن السلطة طواعية، من ثم لم تكن مقرطة أوربا عملية سلمية لكنها أنجزت من خلال سلسلة من الثورات الدموية والحروب الأهلية واغتيال النبلاء، والديكتاتوريات العسكرية، وممالك الرعب.

مثلا، شهدت إنجلترا، خلال أربعينيات وخمسينيات القرن السابع عشر حرباً أهلية، وأعدم الملك تشارلس الأول (١٦٤٩) وتلا ذلك فترة من الحكم الجمهورى فى ظل حكومة بيوريتانية برئاسة أليفر كرومويل (١٥٩٩ - ١٦٥٨). أصبح لدى كل من الطوائف البروتستانتية البيوريتانية الجديدة مثل اللقثرز Levellers والكويكرز Quakers والديجرز Diggers والماجلتونيانز Muggletonians أساليبها الثورية الخاصة للعبادة. رأوا أنه إذا كان الله يسكن الطبيعة. بل إنه، كما يقول البعض هو الطبيعة - إذاً، فليس ثمة داع لرجال الدين والكنائس، ولابد أن يتقاسم الجميع ثروات الأمة. رأى جورج فوكس (١٦٢٤ - ١٦٩١) مؤسس «جمعية الأصدقاء»، أن على المسيحيين البحث عن نورهم الباطنى الخاص و«أن يستفيدوا من فهمهم للحقيقة بدون توجيه من أحد»! اعتقد أيضا أنه يجب أن يكون الدين «تجريبيا» فى عصر العلم، وأن تُختبر كل تعاليمه إمبيريقيا بمضاهاتها بخبرات وتجارب كل فرد. أما ريتشارد كوپين فقد قال إن الله الموجود بداخلنا هو المرجعية الوحيدة الحققة. رأى چاكوب بوثيوملى أن عبادة إله مميز منفصل عن البشر والطبيعة وثنية لأن الله هو جوهر كل شىء، فيما توسل لورنس كلاركسون لله كلى القوة والحضور، أن يمكّن الناس من القضاء على الأرستقراطية.

لم يخدم توهج التدين المتحمس هذا بعودة الملك تشارلس الثانى إلى

العرش عام ١٦٦٠، بل إنه اختفى فقط تحت السطح. كانت السنوات الثلاثون التالية فترة توتر عظيم لأن الناس خشوا من اندلاع ثورة عنيفة ثانية. كان ثمة حال من ازدهار اقتصاد السوق في لندن وجنوب شرق إنجلترا، لكن الفقراء ساءهم ازدهار الطبقات التجارية الجديدة، وسلطة إنجلترا التي كانت قد توطدت مؤخراً والميزات التي كان يتمتع بها طبقة ملاك الأراضي. طور رجل الدين وأستاذ الرياضيات بكامبريدج إيزاك بارو (١٦٣٠ - ١٦٧٧) مذهباً أنجليكانياً ليبرالياً، أمل في أن يساعد على إقامة مجتمع منظم بمنهج على غرار النظام الكوني يلتزم فيه كل الناس بالبقاء في مداراتهم وبالعامل معا بتناغم من أجل الخير العام. كان أحد أعضاء مجموعات المناقشة الذين ثابروا على الحضور هو الشاب إسحق نيوتن (١٦٤٢ - ١٧٢٧).

أراد نيوتن، مثل ديكارت، أن يأتي بعلمٍ شمولي باستطاعته تفسير التجربة الإنسانية جميعها. لكن على حين أن مسعى ديكارت كان انفرادياً منعزلاً، فقد أدرك نيوتن أهمية التعاون في مجال العلوم، أراد أن يؤسس على إنجازات سابقيه وأسلافه، وشعر، كما أبلغ صديقه روبرت هوك في خطاب له، وكأنه «يقف على أكتاف عمالقة». لكن هؤلاء العمالقة تركوا وراءهم بعض الأسئلة دونما إجابة: ما الذي يُبقى على الكواكب في مداراتها؟ لم تسقط الأشياء الأرضية دوماً على الأرض؟ وفي محاضرات له نشرها عام ١٦٨٧، رأى أن العلم الشمولي ليس هو الرياضيات بل الميكانيكا، «التي تضع الفرضيات الدقيقة وتصل إلى البراهين من خلال القياسات». وكان لعلم الميكانيكا الشمولي الذي أتى به أن يبدأ بقياس حركات الكون ثم، وعلى أساس هذه الاستنتاجات، يَمْضى في تفسير كل الظواهر الأخرى.

أنجز نيوتن رؤية تركيبية تجميعية رائعة جمعت في نظرية واحدة فيزياء

ديكارت، قوانين كيبلر لحركة الكواكب، وهو الذي جعل الجاذبية الأرضية - أثبت أن الجاذبية هي القوة الجوهرية الأساسية التي يعود إليها كل النشاط السماوى والأرضى. لكى تبقى الكواكب على مداراتها حول الشمس بسرعاتها ومسافاتها النسبية، فإنها تُجذب نحو الشمس بقوة جاذبة تتناقص عكسياً تبع تربيع المسافة التى تفصلها عن الشمس. يُجذب القمر والمحيطات نحو الأرض وفقاً لنفس القانون. ولأول مرة، تم تجميع الحقائق المنفصلة فى النظام الكونى معاً فى نظرية شاملة. وأخيراً، أصبح النظام الشمسى مفهوماً. أصبح بالإمكان تفسير كل شيء - مدارات الكواكب السنوية، دوران الشمس، حركات القمر، حركات المد والجزر فى البحار، حدوث الاعتدالين الربيعي والخريفي، الحجر وهو يسقط على الأرض. تتسبب الجاذبية فى أن تميل جميع الأجسام نحو بعضها تبادلياً، كما أنها تمنع الكواكب من الطيران فى أنحاء الفضاء وتجعلها تحافظ على مداراتها المستقرة بالسرعات والمسافات النسبية التى حددها كيبلر.

ولكى تكون النظرية «الميكانيكية الشمولية» شمولية حقاً، كان لابد أن تفسر جميع الظواهر. ولعجز نظرية الجاذبية عن تفسير كيفية وجود النظام الشمسى، كان على نيوتن أن يأتى بسبب أصلى. رأى أنه «على الرغم من أن تلك الأجسام قد تستمر حقاً فى مداراتها بواسطة قوانين الجاذبية فقط، لكن ليس باستطاعتها بآية وسيلة تحديد المواقع المنتظمة للمدارات بنفسها من خلال تلك القوانين. وُضعت الشمس، والكواكب والمذنبات بتحديد فائق الدقة بدرجة أنها «لا يمكن أن تكون قد حدثت إلاّ بناءً على رؤية وسيطرة كائن ذكى قوى». ومثل غالبية علماء القرن السابع عشر كان نيوتن على قناعة بأن المادة خاملة: ليس بإمكانها أن تتحرك أو تتطور إلا بفعل قوة خارجية. من ثم كان

وجود الله ضروره حتميه للنظام بأكمله. وختم نيوتن بالقول «كفى هذا عن الله، فإن الحديث عنه ومحاولة استنباط وجوده بدراسة مظاهر الأشياء ينتمى بالتاكيد إلى الفلسفة الطبيعية».

وفى عمل لاحق أوضح نيوتن، أن النقاش حول الله، ذو أولوية فى مجال العلم:

«المجال الأول للفلسفة الطبيعية هو النقاش عن الظواهر بدون زعم فرضيات، واستخلاص الأسباب من النتائج، إلى أن نصل إلى العلة الأولى، غير الآلية بالتاكيد؛ ليس فقط من أجل كشف ميكانيكا العالم، بل بشكل أساسى لإيجاد إجابات هذه الأسئلة وأمثالها».

كان قد اعترف فى خطاب له إلى عالم الكلاسيكيات ريتشارد بنتلى (١٦٦٢-١٧٤٢) أنه منذ البداية كان قد أمل أن يعثر على برهان علمى على وجود الله: «حينما كتبت بحثى عن نظامنا، أبقيت ناظرى على المبادئ التى قد تفيد الرجال حينما، يبحثون عن ترسيخ العقيدة فى وجود الإله، ولم يكن ثمة ما بإمكانه أن يدخل على البهجة أكثر من عثورى على مبادئ تخدم هذا الهدف!» حينما درس التوازن الرياضى للنظام الشمسى، «أُجبر على أن ينسبته إلى عقل وتدبير فاعل إرادى» الذى كان من الواضح أنه «فائق المهارة فى الميكانيكا والرياضيات». ليس بإمكان الجاذبية تفسير كل شىء، فقد يكون بمقدورها «إطلاق حركة الكواكب، لكن بدون القوى الإلهية، لا يمكنها أبدا موضعتها وإطلاقها فى مثل تلك الحركة الدائرة التى تتبعها حول الشمس». لا يمكن للجاذبية أن تفسر خطة الكون الرائعة. تدور الأرض حول محورها بسرعة حوالى ألف ميل فى الساعة لدى خط الاستواء، إذا نقصت هذه السرعة وأصبحت مائة ميل، سيطول الليل والنهار بمعدل عشرة أضعاف،

وستجفف حرارة الشمس الحياة النباتية أننا، النهار، ويتجمد كل شىء، أثناء الليالى الطويلة. كان ثمة قوة استمرار داخلية تصون الحركات التى لاحظها نيوتن، لكن لابد وأنها فى الأصل «اقتضت قوة إلهية تنقل تلك الحركة وتطلقها».

بضربة واحدة، قلب نيوتن قرونا من الموروث المسيحى رأسا على عقب. كان اللاهوتيون، حتى آنذاك، قد رأوا أن الخليفة لا تستطيع إخبارنا شيئا عن الله: بل حقا، إنها تثبت أنه لا سبيل إلى معرفة الله. كانت «الطرق الخمسة» لتوماس الإكوينى قد أوضحت أنه وعلى الرغم من أن بإمكان المرء أن يثبت أن ما «يسميه البشر الله» قد خلق شيئا من العدم، فمن المستحيل معرفة ما هو الله. لكن لم يخامر نيوتن أى شك فى أن «الميكانيكا الشمولية» بإمكانها تفسير كل خصائص الله. كان إيوارد بوكوك (١٦٠٤ - ١٦٩١) أستاذ الاستشراق باكسفورد قد أخبره أن اللفظ اللاتينى للإله deus مشتق من لفظ عربى يعنى السيد. رأى نيوتن فى قوانين الجاذبية التى تَبقى على أجزاء الكون المختلفة معا، دليلاً على تلك «الهيمنة» الإلهية، القوة الساحقة التى تتسيد الكون وتتحكم فيه. كانت تلك هى الخاصية الإلهية الجوهرية. «إنها هيمنة كائن روحى هى التى تشكل الله». لكن هذا الرب المهيمن كان مختلفا عن Ein Sof إله لوريا، أو جوهره اللامتناهى أو إله التالوث الذى يفرغ ذاته. فبعد أن رسخ نيوتن سطوة الله أو هيمنته بصفاتها الصفة الإلهية التى تعلو على كل الصفات، أصبح من الممكن له استنباط صفات أخرى. رأى أن دراسة الكون تثبت أن الله الذى خلقه لابد أن يتمتع بالذكاء، الكمال، الأزلية، اللانهائية، المعرفة الكلية والقدررة الكلية: «أى أنه، مستمر من عصر لعصر، حاضر من لانهائية إلى لا نهائية؛ يسيطر على كل شىء ويعرف ما يحدث وما باستطاعته أن يحدث».

وهكذا، تم اختزال الله إلى تفسير علمي ومُنح وظيفة في الكون واضحة التحديد. فالله حقا «كلى الحضور، ليس على سبيل الافتراض بل إن حضوره واقعي» في الكون، يعمل على المادة مثلما تعمل الإرادة على الجسد. وفي عام ١٧٠٤، كان نيوتن قد اعتقد أن جميع قوى الطبيعة المحركة هي تجسيدات فيزيقية لهذا الحضور الإلهي، هذا على الرغم من أنه لم يعبر عن تلك القناعة سوى لأصدقائه المقربين. أوضح لـبنـتـلى أنه ليس ثمة قوة طبيعية واحدة تعمل مستقلة عن الله. فالله موجود مباشرة في القوانين التي وضعها؛ فالجاذبية ليست مجرد قوة من قوى الطبيعة بل نشاط الله ذاته. الجاذبية هي مجرد «عامل يعمل باستمرار وفقا لقوانين تجعل الأجسام تتحرك وكأنما تجذب بعضها»:

«هل كانت الصدفة تعرف أن هناك ضوءا، وما انكساره، ثم، تبعا لذلك كَيْفَ أعين جميع المخلوقات بأسلوب بالغ الوعي، كي تستخدم هذا الضوء؟ هذه الاعتبارات وغيرها دائما ما أجبرت البشر على الاعتقاد وستجعلهم دائما يعتقدون أن ثمة كائنا صنع كل هذه الأشياء، ويُبقي كل الأشياء تحت سيطرته، ومن ثم، لا بد من خشيته».

وهكذا أصبح وجود الله النتيجة العقلانية لحظة الكون المعقدة فائقة المهارة.

كان نيوتن مقتنعا أن هذا «الاعتقاد»، وهو لفظ كان يستخدمه بمعناه الحديث، هو الذي حفز دين البشرية البدئي القديم. فيما كان يعمل على كتابه Principia، بدأ بحثا بعنوان «الأصول الفلسفية للاهوت الأغيار» رأى فيه أن نوحاً قد أسس عقيدة تقوم على التأمل العقلاني للطبيعة. لم يكن ثمة كتاب منزل، معجزات أو أسرار. كان نوحاً وأولاده يتعبدون في معابد مستنسخة

من الكون ذى المركزية الشمسية. علمهم ذلك أن ينظروا إلى الطبيعة ذاتها بصفتها «المعبد الحقيقى للإله العظيم الذى يعبدونه». كانت هذه العقيدة الأولى «تفوق كل العقائد الأخرى عقلانية إلى أن أفسدتها الأمم». فالعلم هو الوسيلة الوحيدة للتوصل للفهم الصحيح للمقدس: «لأنه لا سبيل (بدون تنزيل) للوصول إلى معرفة الإله سوى من خلال نظام الطبيعة وهيكلها». من ثم، كانت العقلانية العلمية هي ما أسماه نيوتن «الدين الأساسى». لكنه اعتقد أنه فسد من خلاله «الأساطير البشعة، المعجزات الزائفة، وتبجيل الرفات، والتعويذات، ومبدأ الأشباح والشياطين وتدخلهم واستدعائهم وعبادتهم وغير ذلك من الخزعات الوثنية». كان مبدأ التالوث والتجسد يثيران غضب نيوتن بخاصة، وكان يرى أثاناسيوس وغيره من لاهوتى القرن الرابع من عديمى الضمير والمبادئ الأخلاقية قد أوهموا المؤمنين بصحتها.

كان تأمل توماس الإكويني للنظام الكونى قد كشف له عن وجود لغز، بيد أن نيوتن كان ييغض الأسرار التى كان يساويها باللاعقلانية المحضة: كتب بانفعال يقول «إن ثمة نزوعاً لدى الجزء الساخن والمشعوز من العقل البشرى أن يبدى ولعا، حينما يفكر فى شئون الدين، بالأسرار، ومن ثم فإنهم يفضلون ما لا يستطيعون فهمه على أى شىء آخر». اعتقد أن من الخطر البين أن نصف الله على أنه سر لأن ذلك «يؤدى، منطقياً، إلى رفض وجوده. إنه من بالغ الأهمية بالنسبة لعلماء اللاهوت أن يجعلوا إدراك الله بسيطاً ومحبيها بقدر الإمكان، وذلك من أجل عدم تعريضه للمماحكات والنقاش التافه الذى يؤدى إلى الشك». بالنسبة للعقلانيين الحداثيين المبكرين، لم يكن من الممكن للحقيقة أن تكون مبهمة، من ثم، فلا بد أن يكون الله، الذى هو حقيقة، أن يكون عقلانياً، مقبولا منطقياً مثل أية حقيقة من حقائق الحياة.

سرعان ما أصبح لاهوت نيوتن العلمى مركزيا فى الحملة ضد «الإلحاد». أثناء تلك السنوات المتوترة، كان الناس يُبصرون «الملحدين» فى كل مكان، لكنهم كانوا مازالوا يستخدمون ذلك التعبير ليصفوا به أى شخص لا يلقى قبولهم، بغض النظر عن معتقداته/ معتقداتها؛ من ثم، تم توظيف «الإلحاد» كصورة للانحراف ساعدت الناس على أن يجدوا لأنفسهم موقعا لتقييم أنفسهم وغيرهم أخلاقيا وسط مدى المعايير المتغيرة فى الزمن الحديث المبكر. مثلا، فى تسعينيات القرن السابع عشر، كان يمكن التعرف على «الملحد» بإسرافه فى الشراب، الانحلال الجنسى، أو باعتناقه توجهات سياسية غير سليمة. لم يكن الإنكار التام لوجود الله قد أصبح ممكنا. بالطبع، كان الناس يخبرون الشكوك بين أونة وأخرى. وصف جون بانيان (١٦٢٨ - ١٦٨١) «العواصف» «فيضانات التجديف» و«البلبلة والدهشة» التى كانت تخامره وحينها كان يعجب «ما إن كان ثمة إله فى الواقع أم لا». لكن، كان الرأى السائد هو أنه من المحال الحفاظ على مثل تلك الشكوك على أساس مستدام لأنه لم يكن ثمة وسيلة لتجاوز تلك الصعوبات المفاهيمية. لم يكن للمنشكك أن يجد دعما فى أكثر الأفكار تقدما آنذاك، لأنها جميعها كانت تصر على أن القوانين الطبيعية التى اكتشفها العلماء النابهون تقتضى وجود مُشرّع لها. وبدون وجود مجموعة من الأسباب المنطقية يؤسس كل منها على مجموعة أخرى من الحقائق المثبتة علمياً، فإن الإنكار الإلحادى الشامل لم يكن له إلا أن يكون نزوة شخصية عارضة.

لكن الخوف من «الإلحاد» ظل مثابرا، وحينما أراد رجال اللاهوت مجابهة «هرطقة» سبينوزا أو بعض الطوائف الدينية الجديدة، اتجهوا، تلقائيا، إلى العقلانية العلمية الجديدة. أسس الكاهن والفيلسوف الفرنسى نيكولا دو

مالبرانش (١٦٣٨-١٧١٥) هجمته ضد الإلحاد على نظرية ديكارت. كان عالم الفيزياء والكيمياء الأيرلندي روبرت بويل (١٦٢١-١٦٩١) والعضو المؤسس للجمعية الملكية، على قناعة أن الحركات المعقدة للكون الآلى تثبت وجود «مهندس» إلهي. كلّف بويل العلماء بإلقاء سلسلة من المحاضرات قصد بها مجابهة «الإلحاد» و«الخرعبلات» من خلال تعريف الجمهور باكتشافات العلوم الجديدة. أبدى القادة المسيحيون، من أمثال جون تليتسون، أسقف كانتربري (١٦٣٠-١٦٩٤) حماسا لاعتناق هذا الدين العلمى لأنهم اعتبروا العقل الطريق الأكثر موثوقية للوصول إلى الحقيقة. كان الذين ألقوا المحاضرات التى اقترحها بويل، جميعهم، من أتباع نيوتن المتحمسين، ودعّم نيوتن نفسه هذا المشروع.

رأى ريتشارد بنتلى، فى المحاضرات التى ألقاها، أن آلة الكون الكفء، تقتضى «مخططا» خيرا كلى القوة. زعم صامويل كلارك (١٦٧٥-١٧٢٩) الذى ألقى المحاضرات عام ١٧٠٤ أن «كل شىء تقريبا فى العالم، يبرهن لنا على هذه «الحقيقة» العظيمة؛ ويمدنا بالحجج التى لا سبيل إلى إنكارها لإثبات أن العالم بأجمعه، وكل شىء فيه، هى نتائج علة ذكية عليمه». رأى أيضا أن الرياضيات والعلوم فقط تستطيع مجابهة آراء الملحدّين من أمثال سبينوزا، من ثم، فلا يمكن أن يوجد سوى «منهج أوحّد للنقاش أو خيط مستمر له». لقد أثبتت ميكانيكا نيوتن ما ذكره الكتاب المقدس منذ وقت طويل أنه هو «الأعظم، الرب الذى يسمو على جميع أعماله، الباعث على الرهبة، المذهلة عظمتة». اعتقد كلارك أن نيوتن قد دحض كل المتشككين الذين يعتقدون أن كل ما فى الطبيعة يدعم «الإلحاد» و«الكفر».

ونتيجة لمحاضرات بويل تلك التى كان لها أثر بالغ إلى حد بعيد، أضحى

كلارك أهم رجل لاهوت فى زمانه. كان إلهه محسوساً: «ليس ثمة شىء مما يسميه الناس مسيرة الطبيعة أو قوة الطبيعة. إن هذا لا يعدو أن يكون سوى إرادة الله التى تأتى بنتائج وأثار معنية بأسلوب مستمر، منتظم، دائم، مُوحَّد». وهكذا، أصبح الله مجرد قوة من قوى الطبيعة. ألقى اللاهوت بنفسه تحت رحمة العلم. آنذاك، بدت هذه فكرة جيدة. فبعد كارثة حرب الثلاثين عاماً، بدا أن الأيديولوجيا العقلانية التى بإمكانها التحكم فى الاضطرابات الخطيرة للتوجهات الدينية الحديثة المبكرة ضرورية لبقاء الحضارة. بيد أن الدين العلمى كان على وشك أن يجعل الله غير معقول أو مصدق. فمن خلال اختزال الله فى تفسير علمى، كان علماء وفلاسفة القرن السابع عشر يحولونه إلى صنم، مجرد إسقاط لتصور بشرى. ففىما أصر باسيل، أوغسطين وتوماس أنه ليس بإمكان العالم الطبيعى إخبارنا شيئاً عن الله، رأى نيوتن، بنتلى، وكلارك أن بإمكان الطبيعة أن تدلنا على كل ما نريد معرفته عن المقدس. لم يعد الله متعالياً متسامياً، فى غير متناول اللغة والمفاهيم. وكما أوضح كلارك، بالإمكان تحديد خطوط إرادته وخصائصه، وقياسها، وإثباتها بوضوح فى اثنتى عشرة فرضية واضحة مميزة. كان الناس فى سبيلهم لأن يصبحوا خاضعين للعلم الجديد ومعتمدين عليه. لكن، ماذا كان عساه أن يحدث حينما وجد جيل جديد من العلماء بعد هؤلاء تفسيرا جوهرياً آخر للكون؟

التوير

كان القرن الثامن عشر، بالنسبة لكثيرين من النخب المتعلمة، مدعاة للبهجة والانتشاء. كانت حرب الثلاثين عاما قد أصبحت ذكرى قصية ومُرحَّبًا بها في أن، لأن الناس كانوا عازمين على وجوب عدم وقوع أوروبا فريسة لمثل ذلك التعصب وضيق الأفق مرة أخرى. ولما كان لوك قد رأى أن العلماء قد أوضحوا أن العالم الطبيعي يحوى دلالات كافية على وجود الخالق، من ثم، لم يعد ثمة حاجة لأن تَفرض الكنائس تعليماتها على أتباعها. فلأول مرة في التاريخ كان للنساء والرجال حرية اكتشاف الحقيقة بأنفسهم. ذهب جيل جديد من العلماء إلى تأكيد عقيدة نيوتن عن وجود خطة عظمى مذهلة للكون. فتحت اختراع العدسات المكبرة عالما جديدا آخر أتى بأدلة جديدة على التخطيطات والتصميمات الإلهية. كان المجهر الهولندي أنطونيو فان لييوفنهوك (١٦٣٢-١٦٧٣) قد تفحص لأول مرة الحي المنوى الجرثومي، الخيوط الدقيقة للعضلات، والبنية المعقدة للعاج والشعر.

كانت كل تلك الأعاجيب تشير إلى ذكاء أعظم، يمكن الآن اكتشافه من خلال الإنجازات الاستثنائية للعقل البشرى الذى يعمل دونما مساعدة من أحد.

انتشر العلم الجديد بسرعة من أوروبا إلى المستعمرات الأمريكية، حيث اضطلع الكاتب الغزير ورجل الدين كوثن ميثر (١٦٦٣-١٧٢٨) والذى كان والده إنكريز (١٦٣٩-١٧٢٣) صديقا لروبرت بويل، اضطلع بأبحاثه المجهرية الخاصة وكان أول من أجرى التجارب على تهجين النباتات. أبقى، بحماس، على اطلاعه على العلم الأوربي، وفى عام ١٧١٤ تم قبوله عضوا بالجمعية الملكية البريطانية. فى عام ١٧٢١، نشر كتاب «الفيلسوف المسيحى» الذى كان أول كتاب عن العلوم يتاح للقارئ العام الأمريكى. من الأمور الدالة، أنه كان أيضا كتابا للتبريرات الدينية. أصر ميثر على أن العلم «حافز رائع للدين»؛ بل

إنه يمكن النظر إلى الكون بأكمله على أنه معبد «أقامه وجَهَّزه ذلك المهندس القادر الأعظم». رأى أن هذه العقيدة «الفلسفية» التي يمكن أن يقبلها المسيحيون والمسلمون المشرقون معا، باستطاعتها أن تتسامى على النزاعات العقائدية القاتلة بين الطوائف، وترمم الانقسامات الطبقية:

«انظروا دين ستجدونه دونما جدل خلافي، دين سيتحدى جميع الاعتبارات ومصادر القلق بين الناس من أعلى وأيضا من أسفل؛ سأعود إلى المصطلح، دين فلسفي؛ ومع ذلك، يا له من دين إنجيلي تبشيري!».

رآه بالفعل إعلانا «للبشارة». لقد كشفت قوانين نيوتن عن الخطة العظيمة للكون التي تشير مباشرة إلى الله الخالق؛ ومن خلال هذا الدين «فقد طُورِد الإلحاد وتم تعقبه إلى خارج العالم إلى الأبد».

بيد أن ميثر قد برهن على مدى فطرة المعتقدات القديمة أن تتواجد، بسهولة، جنباً إلى جنب مع المعتقدات الجديدة. أثناء ثمانينيات القرن السابع عشر، حذر أعضاء إبراهيميته من أن الشيطان كان ينظر إلى نيو إنجلاند على أنها منطقته الخاصة، وأنه قد خاض معركة مريرة ضد المستعمرين المستوطنين (الأوروبيين). رأى أن الشيطان نفسه كان المسئول عن الحروب التي شنها الهنود، وعن وباء الجدري، وعن تراجع التدين الذي تسبب في تلك الدرجة من التوتر بين البيوريتانيين. لعب كتابه «أمثلة لا تُنسى من العناية الإلهية المتعلقة بالسحر والمس» (١٦٨٩) دوراً كبيراً في تأجيج وطيس المخاوف التي أدت إلى محاكمات الساحرات بمدينة سالم (١٦٩٢) والتي كان له دور أساسى فيها. لم يتمكن إيمانه بالعقلانية العلمية من تهدئة شياطينه الداخلية أو قناعاته بتربص الأرواح الشريرة في كل مكان في وضع استعداد لتقويض المستعمرة المسيحية.

بيد أنه، وبالرغم من انفجار اللاعقلانية بمدينة سالم، تمكن الأمريكيون المثقفون من المشاركة في الحركة الفلسفية التي تعرف بالتنوير. كانت مجموعة نخبة من المثقفين بأوروبا والمستعمرات الأمريكية على قناعة بأن البشرية كانت على وشك أن تُخَلَّف الخزعبلات وراعاها، وأنها كانت على حافة عصر جديد مجيد. فقد أتاح العلم للناس قدراً من التحكم في الطبيعة أعظم مما تحقق لهم في أى وقت مضى؛ طالت أعمارهم الآن وكانوا يشعرون بمزيد من الثقة في المستقبل. كان بعض الأوروبيين قد بدأوا بالفعل يُؤمنون على حياتهم. وأصبح الأثرياء على استعداد لإعادة استثمار رأس المال بأسلوب منهجى على أساس الابتكار المستمر، وفي توقع راسخ منهم بأن التجارة ستستمر في التحسن.

ولكى يتماشى مع تلك التطورات المثيرة، كان على الدين أن يتغير، من ثم،

طور فلاسفة التنوير نوعاً جديداً من التآليه التوحيدى theism مؤسساً كلياً على العلم النيوتونى، وأسموه التآليه الطبيعى Deism (الطول الإلهى فى الطبيعة). ليس صحيحاً أن التآليه الطبيعى كان محطة فى منتصف الطريق إلى الإنكار التام لله. كان المؤمنون بتلك العقيدة متحمسين لله، بل إنهم كانوا مهووسين بالدين. ومثل نيوتن، اعتقدوا أنهم قد اكتشفوا عقيدة بدئية تكمن أسفل السرد الإنجيلى القديم. نشروا دينهم العقلانى بحماس شبه تبشيري وبشروا بالخلاص من خلال المعرفة والتعليم. أضحى الجهل والخزعات هما الخطيئة الأصلية الجديدة. سعى رجالاً اللاهوت بالجزر البريطانية ماثيو تيندال (١٦٥٥-١٧٣٣) وچون تولاند (١٦٧٠-١٧٥٢)، والفيلسوف الفرنسى فولتير (١٦٩٤-١٧٧٨)، والعالم، ورجل الدولة والفيلسوف بنجامين فرانكلين (١٧٠٦-١٧٩٠)، ورجل الدولة توماس جفرسون (١٧٤٣-١٨٢٠) بأمريكا، سعوا جميعهم إلى الإتيان بالعقيدة تحت سيطرة العقل. أراد فلاسفة التنوير أن يتمكن كل فرد من فهم الحقائق التى كشف العلم النقاب عنها وأن يتعلم الجميع التفكير العقلانى والتمييز الصائب. كانوا، وقد ألهمتهم رؤية نيوتن لكون تحكمه قوانين ثابتة غير قابلة للتغير، يستاعون لفكرة وجود إله يتدخل فى الطبيعة بأسلوب نزواتى، يتسبب فى المعجزات ويكشف عن «أسرار» خارج متناول قدراتنا على التفكير المنطقى.

عرّف فولتير دين التآليه الطبيعى الجديد Deism فى المعجم الفلسفى (١٧٦٤) الذى وضعه. اعتقد، مثل نيوتن، أن الدين الحق ينبغى أن يكون «سهلاً»، يمكن تبين حقائقه بجلاء، وفوق كل شىء، ينبغى أن يكون متسامحاً: «ألن يكون هو هذا (الدين) الذى يُعلم كثيراً من السلوك الأخلاقى، والقليل القليل من التعليمات الدوجماتية؟ ذلك الذى ينزع لأن يجعل الناس عادلين

دونما عبث أو سخف؟ ذاك الذى لا يأمر المرء بالاعتقاد فى أشياء مستحيلة، متناقضة، تلحق الأذى بالإله والضرر بالهالك بالبشر، ذاك الذى لا يجروء على تهديد أى شخص ذى حكمة فطرية بالعذاب الأبدى؟ أليس هو ذاك الذى لا يدعم عقيدته بواسطة القتلة الذين ينفذون أحكاماً بالإعدام، والذى لا يغرق الأرض بالدماء بناء على سفسطة غير مفهومة؟ ذاك الذى يعلم عبادة رب واحد فقط، والعدالة والتسامح والإنسانية؟».

كان يسم هذا الدين الأوروبى الجديد، وبعد الذببات التى خلفتها المشاحنات اللاهوتية، وعنّف حركة الإصلاح الدينى، وحرب الثلاثين عاماً، كان يسمه معاداة للإكليروس (طبقة رجال الدين) لكنه لم يكن مناوئاً بأية حال للدين ذاته. كان أتباع مذهب التآليه الطبيعى بحاجة إلى الله. ووفقاً لتعليق فولتير الشهير، لو أن الله كان غير موجود، لكان من الضروري اختراعه.

كان التنوير ذروة رؤية كان قد ظل الإعداد لها قائماً منذ وقت طويل. تنامت تلك الرؤية على أساس من علم جاليليو الآلى، مسعى ديكارت إلى يقين مستقل بذاته، وقوانين نيوتن الكونية، وبمطلع القرن الثامن عشر، اعتقد الفلاسفة أنهم قد اكتسبوا أسلوباً موحدًا لتقييم الحقيقة بكاملها. فالعقل هو السبيل الوحيد للوصول إلى الحقيقة. كان الفلاسفة على قناعة بأنه بالإمكان تفسير الدين، المجتمع، التاريخ وأنشطة العقل الإنسانى، كلها من خلال العمليات النظامية الطبيعية التى اكتشفها العلم، هذا، على الرغم من أن أيديولوجيتهم العقلانية كانت تعتمد بالكامل على وجود الله. كان الإلحاد، كما نعرفه اليوم، مازال غير متصور، اعتبره فولتير «شراً شائهاً غير طبيعى»، لكنه كان واثقاً من أنه، ونظراً لأن العلماء قد اكتشفوا الأدلة القاطعة على وجود الله، فلم يعد «سوى عدد من الملحدين اليوم أقل من أى وقت مضى». أما

جفرسون، فقد رأى أنه من المحال أن يتفحص أى عقل ذى بنية عادية الخطة المتجلية فى كل ذرة بالكون ويُنكر ضرورة وجود قوة بصيرة رقيقة. وقال كوتن ميثر إنه «إذا كان الناس يُبدون كل هذا الإعجاب بالفلاسفة لاكتشافهم جزءاً صغيراً من الحكمة التى صنعت كل شىء، فلابد أن يكون أولاء الذين لا يُعجبون بتلك الحكمة ذاتها مصابين بالعماء التام». رأوا جميعاً أنه ليس بإمكان العلم تفسير استنتاجاته بدون الله؛ فالله ضرورة علمية بمثل ما هو ضرورة لاهوتية. بدا عدم الإيمان بالله ضلالاً وانحرافاً يماثل رفض الاعتقاد فى وجود الجاذبية. وكان التخلّى عن الله يعنى نبذ التفسير العلمى الوحيد المُقنع للعالم.

كان هذا التركيز على البرهان فى سبيله إلى تغيير مفهوم العقيدة تدريجياً. كان چوناثان إيواردز (١٧٠٣ - ١٧٥٨) رجل اللاهوت الكالفينى من نيوا إنجلاند، على إلمام تام بالعلم النيوتونى، وكان قد ابتعد جذرياً عن مفهوم الرب الذى يتدخل فى شئون الأفراد بدرجة أنكر معها جدوى التوسل إليه من خلال الصلاة. بيد أنه استمر فى الدفاع عن النظرة القديمة إلى العقيدة التى أصر على أنها تقتضى ما هو أكثر كثيراً من مجرد «الجزم بالشىء من خلال البرهان». رأى أن الإيمان لا يقتصر على كونه شأن موازنة بين القرائن والبراهين: بل يقتضى «تقديراً وحباً» لحقائق الدين بالإضافة إلى الانصياع العقلى. لا يمكن أن تكون ثمة عقيدة صحيحة إلا إذا كان الفرد مرتبطاً أخلاقياً وعاطفياً بالمسعى الدينى. بيد أنه كان ثمة آخرون لم يوافقوه الرأى. عرّف جفرسون العقيدة بأنها «موافقة العقل على فرضية مدركة بالعقل فقط». وحذر چوناثان مايهيو راعى كنيسة وست ببوسطن بين عامى ١٧٤٧ و ١٧٦٦، حذر رعاياه قائلاً إن عليهم تأجيل اعتقادهم فى الله أو عدم

اعتقادهم فيه إلى أن «يتفحصوا الأمر بموضوعية ويصبح بإمكانهم رؤية الأدلة المؤيدة لهذا أو ذاك».

بيد أن مايهيو، مثل ميثر، لم يكن متسقا دائما. كان يلقي وعظات عن عذاب الجحيم وعن أهمية العلاقة الحميمة الشخصية مع الله الذى يستجيب لدعاء الناس ويتدخل فى حياتهم. كان هذا التآليه الطبيعى (Deism) مع إضافات من التفكير الأسطورى التقليديّة نمطيا بأكثر مما كانته العقيدة العقلانية المتزمّنة لأشخاص راديكاليين من أمثال تولاند. فقط القلة هم من تمكنوا من الإبقاء على تلك العقيدة بأسلوب متسق تماما. أبقى غالبية الناس على المعتقدات المسيحية التقليديّة إلا أنهم بذلوا جهدهم من أجل تنقيتها من «الأسرار والغموض». كان ثمة لاهوت على قدر من التناقض فى سبيله للتطور أثناء القرن الثامن عشر. على مستوى ما فوق الطبيعة، ظل الله أباً محباً مبهماً، نشطا فى حياة عباده. لكنه أُجبر على التنحى خارج العالم الطبيعى: فقد خلقه وحافظ عليه، وأرسى قوانينه، ولكن بعد ذلك، كانت الميكانيزم تعمل من تلقاء نفسها ولم يكن ثمة تدخلات أخرى لله. فى الماضى، كان البرهمن متطابقا مع الذات الخالدة «atman» لكل كائن؛ وكان العقل الأسمى هو أقصى ما يتطلع إليه العقل البشرى. لم يكن عالم «الطبيعة» وما «فوق الطبيعة» متمايزين فى العقائد الباطنية وعقائد الأسرار، أما الآن فقد بدأ يبدوان متعارضين. كان الفلاسفة يكتشفون مزيدا من القوانين الطبيعية التى تتحكم فى حياة الإنسان دونما أية إحالة إلى الله. طرح آدم سميث (١٧٢٣-١٧٩٠) قوانين الاقتصاد التى كانت تحدد ثروة الأمم، واعتبر فولتير السلوك الأخلاقى تطورا اجتماعيا محضا، وتعاطى تاريخ إوارد جيبون (١٧٢٧-١٧٩٤) العلمى فقط مع المسببات الطبيعية. كان الاستقطاب بين الطبيعى وما

فوق الطبيعي واحدا فقط من الثنائيات المتداولة العقل / المادة، الكنيسة / الدولة، العقل/ العاطفة – والتي سيتسم بها الوعي الحديث فيما كان يناضل من أجل الإلمام بتناقضات الواقع.

شمل التفكير التنويرى عددا قليلا نسبيا من الناس. لم يكن الجميع مقتنعين بالدين العلمى الجديد. ظلت الأيديولوجيا المستقلة لطوائف اللقلرز Levellers، والكويكرز Quakers والديجرز Diggers ذات البعد الفكرى الاجتماعى موجودة فى أوساط الطبقات الدنيا الإنجليزية المتعلمة كجزء من المعارضة المبدئية للمؤسسة. رأوا أن الفرضية العلمية القائلة بأن المادة خاملة وسلبية، ولا يمكن إطلاق حركتها سوى من خلال قوة عليا، رأوها مرتبطة بالسياسات التى كانت تسعى لحرمان «الفئات الأدنى» من الفعل الذاتى المستقل. كان المدانون المتعلمون ممن صدرت ضدهم أحكام لتمردهم على إنجلترا الصناعية ورُحِّلوا إلى أستراليا حيث استوطنوها، قد اصطحبوا معهم إلى هناك ذلك المثال للخير العام Commonwealth الذى ناضلوا من أجله، وأسموا أنفسهم «الحفارين Diggers». كان أيضا ثمة قدر كبير من المعارضة للعلم النيوتونى بين المحافظين، أو جناح الأرياف من الكنيسة الأنجليكانية، معارضة قد تكون أكثر انتشاراً مما يعتقد المؤرخون. كان لچون هتشينسون (١٦٧٤-١٧٣٧) – المعارض الرئيسى لذلك العلم – أتباع كثيرون. أما الطبيب البارز چورچ تشين، (١٦٧١-١٧٤٣) والذى كان فى شبابه من أتباع نيوتن المتحمسين، فقد تبددت أوهامه فيما بعد حول الأنجليكانية الليبرالية والعلم الجديد بتأكيدهما على الاستقراء المنطقى والحسابات. أصبح ميثوديا منشقا ومعاديا للمؤسسة. كما اشتكى چورچ هورن (١٧٣٠-١٧٩٢) أسقف نوريتش فى مذكراته الخاصة من أن أتباع

هتشينسون كانوا محرومين من الترفيات، وأن رجال الدين الليبراليين قد اخترعوا ديناً طبيعياً هو صورة مزيفة للمسيحية الحقة، وأن ألوهية الطبيعة (الطولية) قد «أعتمدت الشمس». رأى أنه ليس بوسع الرياضيات أن توفر اليقين الذى توفره الحقيقة المنزلة، وأن الدين الطبيعى كان مجرد خدعة لإخضاع الناس. فقد جعل «جدوى المسيحية الوحيدة هى فرض النظام على المجتمعات، ويرى أتباع ذلك الدين أن الأفضل عدم وجود مسيح بإطلاقه على أن يؤدى وجوده إلى إحداث القلقة فى المجتمعات».

من المؤسف، أن كثيرين رأوا أن الأيديولوجيا النيوتينية مرتبطة بأسلوب لا ينفصم مع نظام الحكم القامع. وكأنما فى رد فعل هذه العقيدة العقلانية، ازدهرت فى «عصر العقل» العديد من الحركات التقوية (الصوفية). أصر القائد الدينى الألمانى نيكولاس لادفيج فون زينزردورف (١٧٠٠ - ١٧٦٠) على أن العقيدة «ليست فى الأفكار، ولا فى الرأس، بل فى القلب». رأى أن الله ليس حقيقة موضوعية يمكن إثباتها منطقياً، بل «حضوراً فى الروح». رأى أن التعاليم التقليدية ليست حقائق مفاهيمية محضة؛ وكان لابد لتلك التعاليم أن تتحول إلى جسد هامد إذا لم يتم التعبير عنها عملياً فى الحياة اليومية. قال إنه على الرغم من أن الأكاديميين يُروّجون عن أنفسهم بالثرثرة حول أسرار الثالوث المقدس، إلا أن أهمية هذا المعتقد تكمن فى التدريبات الروحية؛ كما أن التجسد لم يكن واقعة تاريخية حدثت فى الماضى البعيد، بل إنه كان تعبيراً عن سرِّ الميلاد الجديد فى الفرد ذاته.

لم يكن الكهنة الذين تخيروا «دين القلب» فى ثورة على العلم؛ بل إنهم ببساطة رفضوا اختزال العقيدة إلى مجرد قناعة فكرية. كان چون وزلى (١٧٠٣ - ١٧٩١) قد أسرته حركة التنوير وأراد تطبيق «أسلوب» علمى

ومنهجى على الروحانية: كان أتباعه الميثوديون (من لفظ Method أى أسلوب) يتبعون نظاما صارما من الصلوات، ودراسة الكتاب المقدس والصوم والأعمال الصالحة. لكنه أصر على أن الدين ليس تعليمات فى الرأس بل نورا فى القلب. أوضح ذلك بقوله: «لا يركز ديننا بشكل أساسى على أية آراء، صائبة كانت أم خاطئة. فى أفضل الأحوال، فإن الأرثوذكسية أو ما هو محل إجماع كراى صائب لا يتعدى كونه جزءا ضئيلاً جداً من الدين، هذا إذا سُمح له أن يكون جزءا منه بإطلاقه». وإذا أصبحت الأدلة العقلانية «معوقة غير سلسلة» فربما كان هذا نعمة مخفية، لأن الناس سيجبرون على «النظر داخل أنفسهم» ويتنبهون «إلى هذا الضوء نفسه ويرعون». كانت التوجهات التقوية تشارك التنوير فى مبادئ كثيرة: كانت لا تثق فى السلطة الخارجية، وصنفت نفسها مع المحدثين ضد القدماء، وأكدت على التحرر، وتحمست لإمكانية التقدم. لكنها رفضت التخلّى عن نماذج التدين القديمة لصالح عقيدة دينية معقلنة معاصرة.

لكن يمكن لـ «دين القلب» فى غياب التنظيم والتحكم أن يتدهور ويصبح جيشانا عاطفيا بل حتى هستيريا. وقد رأينا كيف أن جوهانس إكهارت مؤلف «السحاب» ودينيس الكارثوسى قد تملكهما القلق من مظاهر التدين التى تخلط ما بين الحالات العاطفية والحضور الإلهى. كان بالإمكان أن يعنى نزوع التنوير إلى إحداث استقطاب بين العقل والقلب أن تتدهور العقيدة غير القادرة على التقييم الذاتى الذكى لتصبح انغماسا عاطفيا مفرطا. أصبح هذا واضحا أثناء الإحياء الدينى الذى عُرِف باسم «اليقظة العظمى الأولى» والذى اندلع فى مستعمرة كونكتيكت الأمريكية عام ١٧٣٤. أغرق الموت الفجائى لاثنين من الشباب فى نورثامبتون المدينة فى نوبة هوس دينى انتشرت كالوباء حتى

ماساتشوستس ولونج أيلاند. وفي غضون ستة أشهر كان ثلاثمائة شخص قد خبروا تحولات «ميلاد من جديد»، وتراوحت حياتهم الروحية بين تحليلات فى الأعلى، ونوبات هبوط ساحقة كانوا يصبحون فيها ضحايا للشعور الزخم بالذنب والاكْتئاب الحاد. حينما أنك الإحياء نفسه و نفد وهجه ومفعوله، قام أحدهم بالانتحار مقتنعا أن فقدانه هذا الفرح والنشوة لابد وأن يعنى أن مصيره إلى جهنم. كانت طقوس ديانات الأسرار، مثل الإليوسية، فى روحانية ما قبل العصر الحديث قد ابتدعت واستخلصت للأخذ بيد الناس من حالات الجموح العاطفى والوصول بهم إلى الجانب الآخر. أما فى نورثامبتون، فكانت عبادة الحرية الأمريكية الجديدة تعنى عدم وجود مثل ذلك الإشراف، وأن كل شىء كان تلقائيا حرا، وأنه كان من المسموح للناس الاستغراق فى العاطفة إلى الحدود القصوى بأسلوب ثبت أنه مُهلك للبعض.

كان ثمة تناقض فى حركة التنوير. أصر الفلاسفة على أنه ينبغى للأفراد القيام بعملية التفكير المنطقى بأنفسهم، وعلى الرغم من ذلك، لم يكن من المسموح لهم التفكير إلا وفق الأسلوب العلمى فقط. كان يتم تنقية الأساليب التلقائية الأخرى للتوصل إلى الحقيقة، بأسلوب برهن على أنه سيمثل إشكالية كبرى للدين. مرة أخرى، دعا القادة الثوريون فى أوروبا وأمريكا بحماس هائل إلى مبدأ الحرية غير المقيدة، بيد أن مبدأ الطبيعة الذى تبناه كان ألياً محضاً اعتقدوا أن حركة كل مُكوّن فى الكون وتنظيمه كان محتماً ومُحدداً بالكامل من خلال تفاعل جزئياته وسلطة القانون الطبيعى الدقيقة الثابتة. وفى إنجلترا، استُخدم علم الكون لنيوتون للمصادقة على نظام اجتماعى تحكّم فيه الفئات «العليا» الطبقات «الدنيا»، على حين ترأس ملك الشمس، لويس الرابع عشر فى فرنسا، بلاطاً كان رجاله فيه يدورون بخنوع حوله، كل منهم فى

مداره المحدّد له. كان مبدأ سلبية المادة التي كانت بحاجة إلى التنشيط والتحكم فيها من خلال قوة عليا، مركزياً في هذه الرؤية السياسية وفي العلم النيوتوني. كان كل من يتحدى تلك الأرثوذكسية يعتبر مرتبطاً بالحركات الراديكالية وينتهي به الأمر إلى مشاكل مع المؤسسة.

اعتقد جون تولاند، وبأسلوب يماثل سبينوزا بقدر، أن الله متمم مع الطبيعة، من ثم، فالمادة ليست خاملة بل دينامية. مات تولاند في فقر مدقع. واعتقد جون لوك أن من المحتمل أن يكون بوسع بعض القوى المادية أن «تفكر» وتؤدي بعض العمليات العقلانية وكان للوك ماضٍ رايكالي حيث تورط في الاضطرابات التي سبقت ثورة عام ١٦٨١ المجيدة، من ثم، أُجبر على الهرب إلى هولندا حيث عاش ست سنوات بالمنفى تحت اسم «المستر فان دير ليندن». رأى رجل الدين المشيخاني والكيميائي جوزيف بريستلي (١٧٣٣-١٨٠٤)، والذي كان قد ظل طوال حياته مغترباً عن الجماعة - تعلم في داقنتري بدل أكسفورد ومارس مهامه الدينية في الأقاليم - رأى أن نظرية نيوتن لم تعتمد في واقع الأمر على خمول المادة. وحينما تحدث مؤيداً الثورة الفرنسية عام ١٧٨٩، قام بعض الغوغاء ببرمنجهام بحرق منزله عن آخره، وبعدها هاجر إلى أمريكا.

قام آخرون بمساءلة فكرة وجود منهج واحد فقط للوصول إلى الحقيقة. رأى جيامباتيستا فيكو (١٦٦٨-١٧٤٤) أستاذ الخطابة بجامعة نابولي، أن المنهج التاريخي كان بنفس درجة موثوقية المنهج العلمي رغم أنه يقوم على أساس فكري مختلف. قال إن دراسة الخطابة توضح أنه من المهم معرفة الجمهور الذي يخاطبه الفيلسوف وفهم سياق الخطاب من أجل التمكن من فحواه. كانت الرياضيات بالغة الأهمية للعمل الجديد، وزُعم أنها تأتي بنتائج

واضحة مميزة يمكن تطبيقها على جميع مجالات الدراسة. لكن فيكو رأى أن الرياضيات كانت جوهرية، لعبة ابتدعها البشر وتحكموا فيها. فإذا طُبّق المنهج الرياضى على مواد منفصلة عن العقل البشرى - على النظام الكونى مثلاً - فلن تلائمه ولن نصل إلى نفس النتيجة، ذلك لأن الطبيعة تعمل باستقلال عنا، ولا نستطيع فهمها بعمق كفهمنا للأشياء التى نبتدعها. لكن بإمكاننا تطبيق هذا المنهج على التاريخ، لأن الحضارات من صنع البشر. وتساءل لم يستند الفلاسفة المحدثون طاقاتهم فى «دراسة الطبيعة، ولأن الله هو صانعها، فهو وحده الذى يعرفها»؟

اعتقد فيكو أيضاً أن دراسة التاريخ تعتمد على ما كان الفيلسوف پاسكال قد أسماه «القلب». بين فيكو أنه بدلاً من التفكير المنطقى والاستقراء، على المؤرخ استخدام خياله والتماهى مع عالم الماضى. فحينما يدرس المؤرخ الماضى، عليه أن يتجه داخل ذاته ويعيد تشكيل مراحل تطوره هو، كى يتمكن من إعادة تشكيل مراحل تطور أية ثقافة معينة بتعاطف. ومن خلال دراسة المؤرخ للاستخدامات المجازية والصور، يكتشف التصورات والمدرجات المسبقة التى جمعت أفراد ذلك المجتمع معا «حُكم دونما تمعن، شعرت به مجموعة بكاملها، شعب بأكمله، أمة بأكملها». ومن خلال عملية التفكير الاستبطانى هذا، يتمكن المؤرخ من إدراك مبدأ داخلى مُوحّد يمكّنه من تقدير تفرد كل حضارة وتذوقها. فليست الحقائق مطلقة، وما هو حقيقى فى إحدى الثقافات لا يكون كذلك فى ثقافة أخرى، والرموز التى كانت قد ناسبت شعباً لا تناسب آخر ولا تخاطبه. يصبح بوسعنا فهم التنوع الثرى للطبيعة البشرية حينما نتعلم الدخول بأسلوب تخيلى تعاطفى إلى السياق الذى تطورت فيه فرضية ما أو معتقد معين.

يبدو أن فيكو كان قد استُشعر الهوة التي فُحِت لفصل العلم عن الدراسات الإنسانية، والتي لم تكن موجودة من قبل. كان المنهج العلمي يُعَلِّم الملاحظ التباين عن موضوع تفحصه والانفصال عنه، لأن من الأمور الجوهرية في العلم أن تكون نتيجة التجربة واحدة بغض النظر عن إجريها. تطمح الحقيقة الموضوعية إلى الاستقلال عن السياق التاريخي، كما يُفترض بدهيا، أن تكون تلك الحقيقة هي ذاتها في أية فترة زمنية أو أية ثقافة. ينزع هذا النهج إلى تثبيت الحاضر وتقديسه، بحيث نُسْقَط ما نعتقده ونصدقُه نحن، على الماضي، أو على إحدى الحضارات التي قد تكون رموزها وافتراساتها المسبقة مختلفة عن حضارتنا. أشار فيكو إلى هذا التقييم غير الناقد للمجتمعات الغربية عنا وللأزمة التاريخية البعيدة بصفته «أوهام» الباحثين والحكام: «إنها لخاصية أخرى للعقل البشرى أن الناس وحيثما لا يستطيعون تكوين فكرة عن أشياء مجهولة أو بعيدة، يحكمون عليها وفقا لما هو مألوف ومتاح لهم».

وضع فيكو إصبعه على نقطة مهمة. لقد تعاطى المنهج العلمى بروعة وذكاء مع الأشياء، لكنه يصبح أقل إقناعا حينما يطبَّق على الناس والفنون. ليس للنهج العلمى الكفاءة الكافية لتقييم الدين الذى لا يمكن فصله عن البشر المُعقَّدين الذين يمارسونه، ومثل الفنون، يُنمى الدين إدراكاً مؤسساً على الخيال والقدرة على التماهى. يبدأ العالم بتكوين النظرية ثم يسعى لإثباتها تجريبياً؛ أما الدين فيعمل عكس ذلك، وتنتج استبصاراته عن الممارسات العملية. وفيما يتعاطى العلم مع الحقائق الواقعية، فإن الحقيقة الدينية رمزية وتتنوع رموزها وفقا للسياق؛ تتغير فيما يتغير المجتمع، وينبغى فهم سبب هذه التغيرات. والدين، مثل الفنون، تحويلى. فعلى حين يُفترض أن يظل

العالم متباعدة عن موضوع دراسته ومنفصلاً عنه، فلا بد للإنسان المتدين أن يتحول من خلال لقائه برموز عقيدته بنفس الأسلوب الذى يمكن لتأمل إحدى اللوحات العظيمة أن يحدث تغييراً دائماً فى نظرة المشاهد الذى يتمتعها.

وفىما ازداد زخم التنوير، توصل جان جاك روسو (١٧١٢-١٧٧٨) الفيلسوف، والمربى، وكاتب المقالات، الذى ولد فى جنيف واستقر فى باريس، توصل إلى كثير من الاستنتاجات كتلك التى توصل إليها فيكو. لم يشارك رؤية الفلاسفة المتفائلة عن التحسن. اعتقد أن العلم يسبب الانقسامات لأن القليلين هم من يستطيعون المشاركة فى الثورة العلمية فيما تترك الغالبية لحالها، وكنيجة لهذا أصبح الناس يعيشون فى عوالم فكرية مختلفة. بإمكان العقلانية العلمية، التى تغرس الموضوعية المتجردة، أن تحجب «الاشمئزاز الطبيعى الناتج عن رؤية أى كائن حساس يهلك أو يعانى». اعتقد روسو أن المعرفة قد أصبحت عقلية دماغية، وبدلاً من ذلك ينبغى علينا أن ننصت للقلب. لم يعتقد روسو أن القلب يساوى العواطف؛ بل إنه يشير إلى توجه متلقٍ وانتظار صامت - لا يختلف عن الصمت والهدوء الباطنى الإغريقى - استعداداً للإنصات إلى الدوافع الغريزية التى تسبق ألفاظنا وأفكارنا الواعية. وبدلاً من الإصغاء للعقل وحده، ينبغى علينا أن نتعلم سماع هذا الصوت الخجول للطبيعة كترىاق للتفكير المنطقى العدوانى للفلاسفة الذين سعوا للتحكم فى العواطف وإخضاع عناصر الحياة الجامحة للتحكم.

حاول روسو فى روايته «إميل» (١٧٦٢) أن يوضح كيف يمكن تربية الطفل بحيث يستبطن تلك التوجهات. كان تفريغ الذات جزءاً حاسماً من برنامجه؛ حيث اعتقد أن حب الذات هو الذى يسجن الروح داخل نفسها ويفسد قدراتنا

على التفكير بسبب الأنانية والاستكبار. من ثم، وقبل أن يبلغ اللافل سن الرشد، ينبغي أن يتعلم ألا يسيطر على الآخرين؛ وبدلاً من أن يتلقى تعليماً نظرياً بحثاً، عليه أن ينمى فضيلة التراحم من خلال الأفعال الخاضعة للتنظيم والتهذيب. وكننتيجة لهذا التدريب، فحينما تنمو قواه على التفكير فى النهاية، لن تكون قد شوهتها الأنانية وحب الذات. فى هذه الرواية، يصبح باستطاعة إميل إقناع صوفيا، التى تمثل الحكمة، بالزواج منه، فقط حينما يصبح مستعداً للتخلى عن تعلقه بها: «سَيَحُولُ الخوف من فقدانك كل شىء، بينك وبين تملك كل شىء». لم يُعرِ روسو المسيحية أى اهتمام حيث شعر أن إلهها قد أصبح مجرد إسقاط للرغبات البشرية. كان يبحث عن «الإله» المتعالى على المعتقدات والمبادئ القديمة، إله يُكتشف من خلال تفريغ الذات، التعاطف والتفحص المتواضع لروعة الكون وجلاله.

رعى روسو الحماس والولع الثورى الذى كان له أن يجعل حركة التنوير الفرنسية سياسية وأكثر راديكالية. لكن، لم يكن هذا هو الوضع فى أمريكا. فعلى النقيض من الثورة الفرنسية لم يكن لحرب الاستقلال الأمريكية ضد بريطانيا أى بُعدٍ مُعادٍ للدين. (١٧٧٥-١٧٨٣)، خَبر قادتها - جورج واشنطن (١٧٣٢-١٧٩٩)، جون آدمز (١٧٢٥-١٨٢٦) جفرسون، وفرانكلين- الثورة كنضال علمانى برجماتى ضد إحدى القوى الإمبريالية. كان «إعلان الاستقلال» الذى صاغه جفرسون، وثيقة تحديث تنويرية أساسها مفهوم لوك عن حقوق الإنسان، وخاطب المثل الحديثة للحكم الذاتى والاستقلال والمساواة باسم الله إله الطبيعة. لم يستطع غالبية المستوطنين الأمريكيين التواصل مع دين ألوهية الطبيعة Deism التى كان يؤمن بها قادتهم وطوروا شكلاً من الكالفينية الثورية مكنهم من الانضمام إلى المعركة.

حينما كان قادتهم يتحدثون عن الحرية، كانوا هم يفكرون فى حرية أبناء الله التى تحدث عنها القديس بولس، وكانوا يستدعون النضال البطولى الذى خاضه أبائهم ضد الأنجليكانية المستبدة بإنجلترا، بل إن بعضهم اعتقد أن المسيح، وكننتيجة للثورة، سرعان ما سيقوم ملكوت الله فى أمريكا. كانت تلك الأيديولوجيا المسيحية نسخة كالفينية من عقيدة جون آدمز بأن استيطان (المسيحيين الغربيين) لأمريكا هو جزء من خطة الله لتتوير البشرية جمعاء وقناعة توماس پاين (١٧٣٧ - ١٨٠٩) أن باستطاعة المستوطنين المسيحيين بدء العالم من جديد. وعلى النقيض من الأوروبيين، لم يعتبر الأمريكيون الدين قامعا بل وجدوه قوة محررة مكنتهم من الاستجابة الإبداعية لتحديات الحداثة والتعاطى مع مثل التنوير بأسلوبهم الخاص.

بيد أن الوضع كان مختلفا فى فرنسا حيث اعتُبر الدين جزءا من النظام القديم ينبغى التخلص منه، حتى أنه ظهر إلحاد وليد أنكر وجود الله. فى عام ١٧٢٩، توفى جان مسليير، وكان كاهنا نموذجيا، سئم من الحياة وترك ممتلكاته القليلة الهزيلة لأبناء إبراهيميته. اكتشفوا، بين أوراقه، مسودة مذكراته وكان قد أعلن فيها أن المسيحية خدعة وضلال. لم يملك الجرأة أبدا أثناء حياته أن يجاهر بذلك، لكنه بعد أن مات، لم يعد ثمة ما يخشاه. ذكّر أن الدين كان مجرد وسيلة لإخضاع الجماهير وأن الكتاب المقدس ملئ بالمتناقضات الداخلية ونصوصه فاسدة. رأى أن المعجزات، والرؤى، والتنبؤات المفترض لها أن «تثبت» الوحي الإلهى، كانت ذاتها غير معقولة. وأن تعاليم الكنيسة عبثية، وكذلك كانت «براهين» ديكار ونيوتن. اعتقد أن المادة لا تتطلب إلهاً يُطلق حركتها؛ بل إنها دينامية وتتحرك بواسطة زخمها الذاتى، ولا يعتمد وجودها على شىء سوى ذاتها. قام فولتير بتوزيع تلك المسودة سرا بعد أن

عالمها ليجعل من مسليير مؤمنا بالوهية الطبيعة. بيد أننا نجد في تلك المذكرات بذرة لكثير من الكتابات الإلحادية التي ظهرت فيما بعد، كما أنها توضح أن بإمكان الأسلوب الجديد لإثبات وجود الله أن يأتي بسهولة، بنتائج عكسية؛ وتوضح أيضا الرابطة بين الرغبة في التغيير الاجتماعي ونظرية دينامية المادة.

وكما كان الحال في إنجلترا، كان الناس في فرنسا قد بدأوا يتقنون عقيدة التنوير الاجتماعية الأرثوذكسية القائلة بخمول المادة. في عام ١٧٠٦، كان جان بيچان (١٦٥٤ - ١٧٣٩) قد أهدى لويس الرابع عشر نموذجا لنظام كوبرنيكوس الكوني صنعه بنفسه. كان بيچان رجلا عسكريا، ثقف نفسه بنفسه، ذا ميول للفيزياء الميكانيكية. لكنه وجد أن تجربة تشكيله لكونه الخاص، إذا جاز التعبير، جرّدت الخليقة من عامل الدهشة. وفجأة بدا له الله أحد الحرفيين مثله. توصل أيضا إلى الاعتقاد أن المادة ليست سلبية. أما صهر بيچان، أندريه بيير لوجوى دوبرو منتقال (١٧١٦ - ١٧٦٤)، فقد مضى ينشر بشارة المادة الدينامية، ويقلص من أهمية الله وحجمه أمام جماهير غفيرة حتى أُجبر على الفرار إلى هولندا. أيضا، التجأ جوليين دولامترى (١٧٠٩ - ١٧٥١) إلى هولندا حيث نشر كتابه «الإنسان، آلة» (١٧٤٧) الذي سخر فيه من فيزياء ديكارت ورأى أن الذكاء متعضون في البنية المادية للكائنات الحية - اعتقد مترى أن الله مجرد شيء زائد. ضمّن في كتابه محادثة مع شخص متشكك مثله كان يتوق للقضاء على الدين:

«لا لمزيد من الحروب اللاهوتية، لا لمزيد من جنود الدين - هؤلاء الجنود البشعون. ستسترد الطبيعة عافيتها ونقاها بعد أن أصيبت بذلك السم المقدس. وبعد أن يصم البشر، وقد استردوا سكينتهم، آذانهم عن جميع

الاصوات لن يتبعوا سوى الإملاءات اللغائية لكيانهم البشرى، تلك الأوامر الوحيدة التى لا يمكن ازدراؤها بدون الإفلات من العقاب، والتى باستطاعتها وحدها أن تقودنا إلى السعادة من خلال مسارات الفضيلة المحببة».

كان الناس قد سئموا سلوك الكنائس المتعصب، لكن القليلين فقط هم من كانوا على استعداد إلى قطع علاقتهم بالدين نهائياً. حتى أن لامترى ذاته، حرص على النأى بنفسه عن آراء ذلك «التعيس» التى أوردها فى كتابه.

بيد أنه فى عام ١٧٤٩، دخل الروائى الفرنسى دونيس ديدرو (١٧١٣-١٧٨٤) السجن بفينسن بسبب كتيب الحادى ألفه. كان فى شبابه شديد التدين لدرجة أنه فكر فى أن يصبح راهباً جزويتياً. وحينما اضمحل وهج حماس المراهقة، سار ديدرو فى ركاب الفلاسفة ودرس الأحياء والفيسيولوجيا والطب، لكنه لم يكن قد تخلص من الدين بعد. ومثل مؤمن يعتقد فى ألوهية الطبيعة، سعى بقراءته «تأملات فلسفية» إلى أدلة عقلانية من ديكارت ونيوتن ليجابه بها الإلحاد، ووجد بنفسه ميلاً متزايداً إلى البيولوجيا المجهرية التى زعمت وجود أدلة على وجود الله فى تفاصيل الطبيعة الدقيقة. لكن قناعته لم تكن كاملة. اعتقد ديدرو بقوة أنه يجب إخضاع حتى أكثر ما نعز به من معتقدات إلى التفحص النقدى الصارم، وبدأ فى حضور محاضرات دائرة بيجان، حيث عرف معلومات عن تجارب جديدة سببت له القلق. فى عام ١٧٤١ اكتشف إبراهيم ترمبلى، عالم الحيوان السويسرى، أن باستطاعة ثعبان البحر إحياء نفسه بعد قطعه نصفين. وفى عام ١٧٤٥، اكتشف الكاهن الكاثولىكى جون تبرثيل نيدهام أن المخلوقات الدقيقة تتوالد ذاتياً فى الأطعمة السائلة المتعفنة وأن عالماً كاملاً من الكائنات الحية بالغة الصغر تتواجد فى نقطة مياه واحدة، تأتى إلى الوجود ثم تموت وتحل محلها أخرى فى فترة

زمنية لا تتجاوز بضع دقائق. وربما لم يتمالك ديدرو آنذ من التفكير فى أن الكون بأكمله كان يماثل قطرة المياه تلك، يخلق نفسه ويعيد خلق نفسه إلى ما لا نهاية دونما تدخل من أى خالق.

فى عام ١٧٤٩، نشر ديدرو كتيبته بعنوان «خطاب عن العميان لاستخدام المبصرين»، والذي كان السبب فى دخوله السجن، واتخذ شكل حوار بين نيكولاس ساندرسون عالم الرياضيات، من كامبريدج، وجريفيثس هولمز رجل الدين الأنجليكاني والذي يمثل الأرثوذكسية النيوتينية. لا يستطيع ساندرسون الذى يرقد على فراش الموت، أن يجد أى سلوى فى برهان نيوتن على وجود الله لأنه لا يستطيع أن يرى أيًا من تلك العجائب التى كانت قد تركت عميق الانطباع على هولمز. كان ساندرسون قد أُجبر على الاعتماد على الأفكار التى يمكن اختبارها رياضيا وأدى ذلك به إلى إنكار تام لوجود الله. يعتقد ساندرسون أنه فى بداية الزمان لم يكن ثمة أثر لله – فقط جزئيات تدور فى دوامات فى الفراغ الحاوى. ومن المحتمل أن تطور عالمنا كان أكثر اعتباطية وفوضى بكثير من العملية الهادفة المرتبة المنظمة التى وصفها نيوتن. وهنا يصبح من اللافت أن ديدرو يجعل ساندرسون يتصور عملية انتقاء طبيعى قاسية وأن «الخطة» التى نراها فى الكون ترجع ببساطة إلى بقاء الأصلى. لم يستطيع البقاء سوى الحيوانات التى لم تكن بنيتها معيبة بأية درجة مهمة، وتلك التى كانت باستطاعتها أن تعيل نفسها، فيما فنيت تلك التى كانت بدون رعوس أو أقدام أو أمعاء. لكن مازالت تلك الإعاقات تحدث: يصيح ساندرسون قائلاً «انظر إلى يا مستر هولمز. ليس لى عينان. ماذا فعلت أنا وأنت لله كى يمنح أحدهما العينين ويحرم الآخر منهما؟». ثم يخبره «ليس ثمة جدوى من الاعتماد على الله للعثور على حل لتلك المشاكل المعضلة». ثم ينهى ساندرسون كلامه قائلاً: «صديقى العزيز مستر هولمز، اعترفُ بجهلك».

حينما أرسل إليه قولتير خطاب عذاب فى سجنه، أجابه بـيدرو أن تلك لم تكن آراءه. كتب إليه يقول «أعتقد فى وجود الله، لكننى أتعاش جيداً مع الملحدين». لكنه، فى واقع الأمر، لم يمثل له وجود الله أو عدم وجوده مشكلة فقد غدا الله حقيقة متسامية لكنها عبر مجدية. «من المهم جداً عدم الخلط بين البقدونس والشوكران (نبات سام) لكن الاعتقاد فى الله أو عدم الاعتقاد فيه غير مهم بإطلاقه» هكذا قال. وبعد الإفراج عنه، دُعِيَ بـيدرو لمراجعة دائرة معارف (إنسايكلوبيديا) إفريم تشامبرز (١٧٢٨)، لكنه غيّرَها بالكامل، وجعل من الإنسايكلوبيديا سلاحاً رئيسياً له فى حملته لتنوير المجتمع. أسهم فيها جميع كبار الفلاسفة والمفكرين الأحرار لعصر التنوير الفرنسى، وعلى الرغم أن بـيدرو ظل مهدداً على الدوام بالنفى أو السجن، إلا أنه تمكن من الانتهاء من آخر جزء منها عام ١٧٦٥.

كان أحد مراجعيه هو پول هنريتش ديتريش، البارون دهولباخ (١٧٢٣-١٧٨٩)، وكان يشرف على صالون بشارع رويال عرف عنه أنه مُستولِدٌ، للإلحاد، هذا على الرغم من أن ثلاثة فقط من أعضائه هم من كانوا ينكرون وجود الله. وفى عام ١٧٧٠ نشر دهولباخ، بمساعدة بـيدرو، كتاب «نظام الطبيعة» الذى جمع فيه مناقشات أعضاء الصالون. كان دهولباخ معادياً متحمساً لفكرة الألوهية وأراد أن يحل العلم محل الدين. لم يعتقد بوجود علة نهائية، حقيقة عليا، أو خطة عظمى. لقد ولّدت الطبيعنة نفسها وحافظت على نفسها بالحركة ومن خلال الحركة، واضطلعت بكل المهام التى تُسبب تقليدياً لله:

«ليست الطبيعة عملاً؛ لقد ظلت دائماً موجودة ذاتياً؛ وفى كنفها يتم تشغيل كل شئ؛ إنها معمل هائل، مزود بمواد، يصنع أدوات تستخدمها فى عملها.

جميع أعمالها هي نتاج طاقتها، ولتلك العوامل أو الأسباب التي تصيغها، التي تحويها، هي التي تطلق حركها وتشغلها. عناصر أرزية، لم تُخلق، غير قابلة للتدمير، دوماً في حركة، ويتجميع أنفُسها بأساليب مختلفة، تلد كل الظواهر التي تراها أعيننا».

رأى أن البشر المستنيرين تعلموا تفحص العالم بعقلانية، وخَلَصُوا أنفسهم من وهم الإله، تعلموا أن يفكروا لأنفسهم وبأنفسهم، فالعلم وحده هو الذي بإمكانه تشريع الأخلاق، الدين، السياسة، وحتى الفنون.

اعتقد دهلباخ أن الدين وُلِدَ من الضعف والخوف والخزعبلات؛ خلق الناس آلهة ليملأوا الفراغات في معارفهم، من ثم فالعقيدة الدينية كانت فعل جبن فكري ويأسا. في البداية، جسد الرجال والنساء قوى الطبيعة وشخصنوها، وخلقوا آلهة في صورهم، لكنهم في النهاية أدمجوا كل تلك الرُّبِّيَّات في إله هائل عملاق لم يكن سوى إسقاط لمخاوفهم ورغباتهم. لم يكن «إلههم» سوى رجل عملاق مُضَخَّم، «جُعِلَ غير مصدِّق وغير مفهوم» من خلال جمعه بين صفات متنافرة. «اعتقد أن الله مخلوق خرافي لا يُفهم، مجرد نقيض للقيود والحدود البشرية. مثلاً، تعنى لانهائيته أنه ليس له حدود مكانية، لكن مثل هذا الكائن لا يمكن تصوُّره بإطلاقه. كيف لنا أن نوفق بين هذا الإله الخير كلى الحضور ومعاناة البشرية؟ كان من المحتم لهذا اللاهوت غير المنطقي أن يتهاوى في «عصر العقل». رأى دهلباخ أن ديكارت، نيوتن، ميلبرانث وكلارك، الذين حاولوا جميعهم إنقاذ الله، كانوا ملحدِين مُقَنَّعِينَ. مثلاً، كان كلارك قد افترض بدها أنه لم يكن بوسع المادة أن تأتي بنفسها إلى الوجود، لكن الأبحاث التي أُجريت مؤخراً قد أثبتت خطأه. بل إن حتى نيوتن العظيم قد استسلم لتحيزات طفولية. لم يكن هذا الكائن الذي دعاه «السيد»

سوى طاغية مؤلّه، خُلِقَ فى صورهِ الرجلِ الهوى. لو أن هؤلاء الفلاسفة أدركوا أنه لم يكن ينبغى لهم النظر أبعد من الطبيعة، لاتوا بفلسفة صحيحة لا تشوبها أخطاء.

أُسْمِيَ كتاب «نظام الطبيعة» إنجيل «المذهب الطبيعى العلمى» أو «العلمية» الذى ظل يغذى الهجوم على العقيدة والإيمان، وعقيدة هذا المذهب المركزية تتلخص فى أن العالم الطبيعى أو المادى هو الحقيقة الوحيدة؛ وليس بحاجة إلى «علة» خارجية لأنه ذاتى الخلق. ليس ثمة إله، أو روح، أو حياة أخرى، وعلى الرغم من أن بإمكان البشر أن يحيوا حياة هادفة مبدعة، فليس للعالم أى معنى أو هدف خاص به. هو فقط «يكون». والعلم وحده هو الذى بإمكانه أن يمدنا بفهم موثوق فيه للحقيقة جمعاء، بما فى هذا الذكاء والسلوك البشرى. ولأنه ليس بالإمكان أن تتوفر أدلة على وجود الله، يتعين على جميع الأفراد العقلانيين المتعلمين نبذ الدين تماما.

جعلت الكنائس نفسها عرضة لهذا النمط من الهجوم تحديدا، وذلك لأنها استندت بقوة إلى العلم الحديث، الذى عمل على إضعاف مصداقية العلماء ذاتهم الذين كانوا قد دافعوا عن الدين. فوَّضَ مجمع رجال الدين الفرنسى اللاهوتى البارز الأب نيكولا سيلفستر برجيه لكتابة رد هجومى؛ لكن كتابه «تفحص المذهب المادى» (١٧٧١) المكون من جزأين سقط فى الفخ القديم، إذ قال إن العلماء قد أثبتوا خمول المادة، وكنتيجة لهذا «فنحن مجبرون على أن نعتقد أنه يوجد فى هذا الكون، قوة ذات طبيعة مختلفة، كائن نشط لابد أن تنسب الحركة إليه بصفته العلة الأولى، محرك الآلة». كان العلم النيوتونى هو مصدر معلومات برجيه الوحيد الذى بدا غير مدرك للقناعة التقليدية قبل الحداثية بأنه ليس بإمكان العالم الطبيعى أن يخبرنا بشىء عن الله. كان نهج

الصمت غريباً تماماً عليه بدرجة أنه لم يجد أن ثمة خطأ في الحديث عن الله بصفته أحد الكائنات، إحدى المواد الموجودة في الكون.

بدأت الثورة الفرنسية (١٧٨٩) بدعوتها إلى الحرية والمساواة والأخوة، وأنها تجسد مبادئ التنوير، واعدة بالإتيان بنظام عالمي جديد. لكن، وكما حدث، كان ذلك لفترة وجيزة درامية. في نوفمبر ١٧٩٩، أقام نابليون بونابرت، (١٧٦٩ - ١٨٢١) ديكتاتورية عسكرية مكان الحكومة الثورية. كان للثورة عميق الأثر على الأوروبيين الذين كانوا متعطشين للتغيير السياسي والاجتماعي، لكنها، ومثل الحركات التحديثية السياسية الأخرى، شوهتها إجراءات العنف القاسية، والتوجهات المتصلبة. استخدمت الثورة التي كانت قد قاتلت باسم الحرية، العنف المنهجي لقمع المعارضة؛ أنتجت «حكم الإرهاب» (١٧٩٣ - ١٧٩٤) و«إعلان حقوق الإنسان» في آن؛ كما أعقب اقتحام سجن الباستيل في ١٤ يوليو ١٧٨٩، مذابح سبتمبر بعد ثلاث سنوات.

بعد مذابح سبتمبر، توجّ جاك إبير (١٧٥٤ - ١٧٩٤) القائد الثوري الملحد المتطرف، إلهة العقل على مذبح كاثدرائية نوتردام العالی، وجرد القديسين من مكانتهم لصالح الأبطال الثوريين، وألغى القداس، ونهب الكنائس. بيد أن الجمهور العام لم يكن مُعدّاً بعد للتخلص من الله، وحينما استولى ماكسميليان روبسبير (١٧٥٨ - ١٧٩٤) على السلطة ألغى «عبادة العقل» لتحل محلها عبادة «الكائن الأعلى» الطبيعية اللطيفة، وبعث بإبير إلى المقصلة، حيث تبعه هو بعد بضعة أشهر. حينما أصبح نابليون بونابرت القنصل الأول، أعاد للكنيسة الكاثوليكية مكانتها. لكن رمزية التخلي عن الله لصالح العقل ربطت فكرة الإلحاد بالتغيير الثوري. ومنذ آنذاك، ارتبط الإلحاد في أوروبا - لكن ليس في الولايات المتحدة - بأسلوب لا ينفصم بالأمل في عالم أكثر عدالة ومساواة.

فى تلك الاثناء قوَّض فكر تنويرى مختلف أُسس معتقدات حركة التنوير ودينها القائم على العلم. كان بعض العلماء والفلاسفة قد بدأوا فى تفحص العقل البشرى وطوروا نظرية معرفية ناقدة أَلقت بالشكوك على قدرة العقل فى الوصول إلى أى نوع من اليقين. أبدى عالم الفيزياء بيير - لوى مورود موبرتيوس (١٦٩٨ - ١٧٥٩)، والذي كان نيوتنيا ملتزما فى شبابه، شكوكا عميقة على أية محاولة لإثبات وجود الله: كان الفلاسفة، رجال الدين، والفيزيائيون يجدون الأدلة على صنع الله فى «أجنحة الفراشات وفى كل شبكة عنكبوت»، رغم احتمال أن تكون تلك الأشياء قد وجدت بالصدفة. كما أنه من المحتمل جدا أن يكون بإمكان العلماء فى المستقبل العثور على تفسير طبيعى لـ «خطة» الطبيعة الظاهرية، وأنداك ماذا سيحدث للعقيدة المؤسسة على نظرية علمية؟ ورأى الفيزيائى جان لوروند دالمبير (١٧١٧ - ١٧٨٣) أنه من غير المجدى الاستدلال على وجود الله من الطبيعة لأن معرفتنا بالكون قاصرة غير كاملة: باستطاعتنا ملاحظته فى لحظة زمانية معينة فقط. أيضا، فثمة قرائن كثيرة فى الطبيعة على أن الله، وكأبعد ما يكون عن كونه خالقا مُحبا، قد يكون فى واقع الأمر عنيدا غير مسئول. كما اعتقد عالم الرياضيات الفذ مارى چان كاريتا، مركزى دوكوندورسيه (١٧٤٣ - ١٧٩٤) أنه ينبغى على العلماء التركيز على دراسة علم النفس، لأننا قد نجد أن بغير إمكاننا أن نفهم القوانين الطبيعية التى اعتقدنا أننا قد لاحظناها، وهذا سيجعل من موضحة اللاهوت الطبيعى تبديدا للوقت.

قوض الفيلسوف الاسكتلندى دايفيد هيوم (١٧١١ - ١٧٧٦) بأريحية أفكار ديكارت «الواضحة» و«المميزة». رأى أنه ليس باستطاعتنا أبدا التوصل إلى المعرفة الموضوعية واليقين المطلق، لأن العقل البشرى يفرض نظامه الخاص

على العدد الهائل الفوضوى من المعطيات الحسية، من ثم، فإن جميع معارفنا، وبأسلوب حتمى، ذاتية، لأن من يشكلها ويقررها هى النفس البشرية. كما أن علومنا الميتافيزيقية لا تتعدى كونها فانتازيات محضة، ولا تعكس ما يسمى بقوانين الطبيعة سوى التحيزات البشرية. ليس بوسع العلم المؤسس على الملاحظة والتجربة أن يمدنا بأية معلومات عن الله بأسلوب أو آخر. بيد أن هيوم تخطى كل الحدود. فقد بدا بانتهاكه الافتراضات العلمية والدينية وأنه يجرّد المشروع العلمى برمته الذى كان قد أصبح جوهرىاً للأسلوب الذى كان الناس يفكرون به، يجرّده من المصادقية. وهكذا، لم يكن له سوى قليل من الأتباع بعد أن نُظر إليه على أنه غريب الأطوار ومستهتر. عارضه فلاسفة القرن الثامن عشر الاسكتلنديون بأن زعموا أن الحقيقة موضوعية فعلاً، ومتاحة لأى إنسان سليم التفكير.

إلا أنه بعد حوالى ثلاثين عاماً، قرأ الفيلسوف الألمانى إمانويل كانط (١٧٢٤-١٨٠٤) ما كتبه هيوم، وشعر وكأنما قد استيقظ من سبات دوغماتى عميق. وافق فى كتابه «نقد العقل المحض» (١٧٨١) على أن فهمنا للعالم الطبيعى عميق التكيف ببنية عقولنا بدرجة يستحيل معها الوصول إلى أية معرفة عن الحقيقة التى نسميها الله، الكامنة خارج متناول حواسنا. لا نستطيع إثبات وجود الله، أو إثبات عدم وجوده، لأننا لا نملك أى وسائل للبرهان. وعلى الرغم من أن كانط كان يعتبر التنوير حركة تحريرية، إلا أن فلسفته رأت التنويريين، واقعياً، معتقلين داخل عمليات تفكيرهم الذاتية. لكن كانط أبدى موافقته على أنه من الطبيعى للبشر أن يُكوّنوا أفكاراً خارج نطاق متناول عقولهم. ذات مرة، طمأن خادمه قائلاً إنه «حطم الدوغما، فقط من أجل إفساح مجال للإيمان»، لكنه أيضاً لم يُبدِ أى اهتمام بطقوس الدين ورموزه تلك التى تجعل الإيمان قابلاً للحياة.

فى ٨ أغسطس ١٨٠٢، قام نابليون بزيارة بيير سيمون دو لاپلاس (١٧٤٠-١٨٢٧) أهم عالم فيزياء فى جيله. وكعالم شبّ تحت رعاية دالمبير، ونشأ معجبا بكانط، فقد شاركهما دوپلاس تقييمها لتواضع قدرات العقل البشرى. حينما كان يناقش الأمور العلمية، لم يكن يأتى أبداً على ذكر الله، ليس لأنه كان معاديا للدين، بل لأنه كان يرى أنه لا علاقة لله بالفيزياء. مثلت تلك الحيادية تجاه العقيدة نقلة جديدة - كانت العقيدة قد شغلت كويرنيكوس، كپلر، جاليليو، ديكارت ونيوتن، ورأوا جميعهم الله ذا أهمية جوهرية لعلمهم. لكن لاپلاس حينما طور «الفرضية السديمية» برهن على أن عدم إقحام الله على تفسير الظواهر العلمية أمر فى منتهى السهولة. اقترح فى ملاحظة أضافها إلى الطبعات اللاحقة من كتابه الشهير «عرض للنظام الكونى» (١٧٩٦) أن النظام الشمسى نتج عن سحابة غازية غطت الشمس ثم كُتِفَت لتكوّن الكواكب؛ ثم قامت قوانين الطبيعة الميكانيكية بباقى المهمة. أثناء زيارته للاپلاس قيل إن نابليون وقد ملأته الدهشة من عجائب الكون صاح بالسؤال الذى افترض أن إجابته بدهية: «ومن صانع كل هذا؟» أجاب لاپلاس بهدوء: «لا حاجة لى لهذه الفرضية».

كسنت تلك لحظة دالة، لكن القليلون فقط هم من استطاعوا إدراك تضميناتها أو استيعابها. فى نفس العام الذى قام فيه نابليون بزيارة لابلاس نشر رجل الكنيسة البريطانى الكاهن ويليام پايلى (١٧٤٣-١٨٠٥) كتابه «اللاهوت الطبيعى» (١٨٠٢)، والذى حقق نجاحا فوريا واهتماما فى العالم المتحدّث بالإنجليزية. ومثّل لسيوس قبله بقرن، توصل پايلى، تلقائيا، باستخدام محاجة خطة الطبيعة، ودقة تصميمها إلى برهانه القاطع على وجود الله. فكما تدل آلة الساعة المعقدة حينما يُعثر عليها فى الصحراء على صانعٍ

لها، فإن الأسلوب الرائع الذى صُممت به الطبيعة يكشف عن ضرورة وجود خالق. المجنون فقط هو من يتخيل أن الآلة وُجدت نتيجة الصدفة، وأيضا فالتشكك فى عجائب العالم الطبيعى هو مجرد هراء سخيف - بنية العين المعقدة، المفاصل الدقيقة لجناح حشرة أبو مقص، التابع المنتظم لفصول السنة، أربطة اليد وعضلاتها المتداخلة - كلها تشير إلى خطة إلهية، لكل تفصيل فيها مكانه وهدفه. لم يقصد پايلى أن يوحى بأن الكون يشبه الآلة ببساطة؛ بل أراد أن يقول إنه ميكانيزم صممه الخالق مباشرة. لم يحدث فيه أى تغير أو تطور. فقد خلق الله كل نوع من أنواع النباتات والحيوانات فى هيئته الحالية تماما كما ذُكر فى سفر التكوين.

لاقت الصورة التى رسمها پايلى قبولا فى وقت كانت الثورة الصناعية قد ألهمت اهتماما جديدا بالآلات. فقد جعل فكرة الله سهلة كما كان نيوتن قد أرادها؛ لم يكن من الصعب فهمها؛ وفرت تفسيرا واضحا عقلانيا؛ وكانت الرؤية التى قالت بأن الكون يعمل بانتظام كالساعة ترياقا مُريحاً ضد الحكاوى الرهيبة عن الثورة الفرنسية. ظل كتاب «اللاهوت الطبيعى» طوال القرن التاسع عشر ضمن الكتب المقرر قراءتها لطلبة جامعة كامبريدج، وتقبله، لأكثر من خمسين عاما، كبار العلماء البريطانيين والأمريكيين بصفته كتابا معياريا. وجده الشاب تشارلس داروين (١٨٠٩ - ١٨٨٢) مقنعا بدرجة عميقة.

لكنه لم يرق جميع الناس. كانت الحركة الرومانتيكية قد بدأت بالفعل تتمرد على عقلانية التنوير. اعتقد ويليام بليك (١٧٥٧ - ١٨٢٧) الشاعر، والمتصوف، والنحات الإنجليزى أن البشر لقد لحقهم الدمار أثناء «عصر العقل» فحتى الدين قد لحق بالعلم الذى تسبب فى اغتراب الناس عن الطبيعة وعن أنفسهم.

رأى أن المؤسسة قد استغلت العلم البوونى واستخدمته لدعم التراتبية الطبقيّة الاجتماعيّة التي تقمع «الفئات الأدنى». أصبح نيوتن، في شعر بليك، رغم ما في ذلك من ظلم، رمز القمع، والرأسمالية العدوانية، والتصنيع، واستغلال الدولة الحديثة. اعتبر بليك أن الشاعر لا العالم هو النبي الحق للعصر الصناعي. فهو وحده من باستطاعته استدعاء البشر إلى القيم التي فُقدت أثناء العصر العلمي، الذي حاول السيطرة والتحكم في الكون كله. لقد خلق التنوير إلهاً متناسقاً بدرجة مخيفة، كالنمر، بعيداً عن العالم في «الأعماق والسموات القصية». ينبغي أن يقوم إله نيوتن بعملية تفريغ للذات، ويعود إلى الأرض، ويموت موتاً رمزياً في شخص المسيح، ويتوحد مع البشرية.

في عام ١٨١٢، فُصل الشاعر الشاب بيرس سيس شيلي (١٧٩٢-١٨٢٢) من جامعة أكسفورد بعد كتابته كتيباً إلهادياً بعنوان «ضرورة الإلهاد» الذي رأى فيه ببساطة أن الله ليس تبعة ضرورية للعالم المادي. لم يُردِ شيلي أن يتخلص من الله تماماً. فمثل معاصره الأكبر سناً ويليام ويردسورث (١٧٧٠-١٨٥٠)، كان لديه حس قوى بـ «روح»، «قوة لا مرئية» لا تنفصل عن الطبيعة ومتعضونة في كل أشكالها. وعلى النقيض من مفكرى وكتاب عصر التنوير، لم يكن الرومانتيكيون معادين لما هو غامض خفى ولا يمكن تعريفه. اعتبروا أن الطبيعة ليست موضوعاً يخضع للاختبار، والاستغلال، والسيطرة، بل يجب مقاربتها بتبجيل كمصدر للكشف والوحى. وبدلاً من النظر إلى العالم المادي بصفته خاملاً، فقد رأوه متشبعاً بقوة روحية بإمكانها تثقيفنا، وإرشادنا.

منذ طفولته، كان ويردسورث على وعى بـ «روح» في الطبيعة. تحاشى أن يسميها «الله» لأنها كانت مختلفة تماماً عن إله العلماء، واللاهوتيين الطبيعيين؛ بل قال عنها:

حضور يقلق كيانى

بفرح الأفكار السامية

حسٌ، جليل مهاب

بشيء ينساب إلى عمق الأعماق

مسكنه ضوء الشمس الغاربة

والمحيط المستدير، والهواء الحى

والسماء الزرقاء، فؤاد الإنسان:

حركة وروح، تؤجج كل شيء يفكر

تتدفق فى ثنايا الأشياء جميعها.

ولما كان دائما يهتم بدقة التعبير، أسمى ويردسورث، متعمدا، ذلك الحضور «شيئا» وهو لفظ يُستخدم كثيرا بديلا للتعريف الدقيق المحدد. رفض أن يطلق عليه اسما، لأنه لا يتفق مع أى مصنف مألوف. لم يكن يماثل إله العلماء العقيم الذى ارتحل عن الطبيعة، لكنه يذكرنا بقوة الكون الحلولية التى كان القدماء قد خبروها داخل أنفسهم، فى الحيوانات، فى النباتات فى الصخور والأشجار.

أحيا شعراء الحركة الرومانتيكية الروحانية التى كانت قد حُجبت فى العصر العلمى. وبمقاربتهم الطبيعة بأسلوب مختلف، استعادوا حسا بالأسرار الروحية المبهمة. كان ويردسورث يحذر «العقل المتطفل» الذى «يقتل كى يُشرَح»، ويُقطع الحقيقة أوصالا بتحليلاته الصارمة. وعلى نقىض العلماء والعقلانيين، رأى أن الشاعر لا يسعى للسيطرة على الطبيعة، بل لاكتشاف

حالة «انفتاح مستسلم حكيم» و«قلب» برهب و«بلى». حينذاك، يصبح بإمكانه أن يسمع الدروس التي يتلقاها صمتاً والتي طبعتها عليه جداول وأيكات وجبال «إقليم البحيرات» فى طفولته الأولى. شعر كل من شيلى وويردسورث مع بلوغهما سن النضج بالاغتراب عن هذا الحضور الحى، بأن التعليم والتجربة قد أفقدهما القدرة على الإنصات. لكن وويردسورث استعاد، من خلال الرعاية المتواصلة لذلك «الانفتاح السلبي الحكيم»، بصيرة لم تكن مختلفة عن تلك التي يكتسبها ممارسو اليوجا والمتصوفون. كانت:

لحظة روحية مباركة

نتخفف فيها من عبء الغموض

من ثقل هذا العالم المرهق غير المفهوم

لحظة روحية مباركة

ترشدنا فيها أحاسيس حب رقيقة

حتى توشك أنفاس هذا الهيكل الجسدى

بل وحركة دماننا البشرية أن تتوقف

وتغدو روحاً حية:

ثم بعين هدأتها قوة التناغم

ووقع الفرع العميق

نستبصر حياة الأشياء

ومثل بعض مفكرى وعلماء عصر التنوير، كان وويردسورث منبهراً بأنشطة العقل البشرى؛ أدرك أن العقل يؤثر عميقاً فى إدراكنا للعالم الخارجى لكنه

كان على قناعة أن تلك العملية مزدوجة. فالعالم الخارجى يُشكّل فى صمت جوهر عملياتنا الذهنية، كما أن النفس البشرية متلقية ومبدعة فى أن «تعمل لكن بتناغم وثيق مع الأشياء التى تبصرها».

استخدم جون كيتس (١٧٩٥ - ١٨٢١) معاصر ويردسورث الأصغر سنا، مصطلح «القدرة السلبية» ليعرف عملية «الخطو خارج الذات Ekstasis» الضرورية للبصيرة الشعرية. يحدث هذا «حينما يكون الشخص قادرا على أن يخبر (حالات من) عدم اليقين، أسراراً، شكوكاً بدون اللجوء إلى إثارة البحث عن الحقائق والاستعانة بالعقل»، وبدلاً من أن يسعى إلى التحكم فى العالم من خلال التفكير المنطقى العدوانى، كان كيتس مستعداً لخوض ظلمة ليل اللامعرفة: «بيد أننى صغير أكتب بغير هدى - أجهد وراء جزئيات نورٍ وسط الظلمة الهائلة - دونما معرفة بأثر أى تأكيد جازم، أى رأى معين». زعم، فريحاً، أنه ليس لديه آراء بإطلاقه، لأنه ليس لديه ذات. اعتقد أن الشاعر هو «الأقل شاعرية فى الوجود؛ لأنه ليس لديه هوية». لا يملك الشاعر الحق الوقت «للمتسامى الأنوى» الذى يفرض نفسه على القارئ:

«نبغض الشعر ذا القصد الملموس (للتأثير) فينا - والذى إذا لم نوافقه، يبدو متأقفاً. لابد للشعر أن يكون جليلاً، ولا يفرض نفسه، شيئاً يخترق الروح، ولا يُجفلها أو يذهلها بذاته بل بموضوعه - كم هى جميلة تلك الزهور المتباعدة المنعزلة! كم ستفقد جمالها إن هى احتشدت فى الطريق وهى تتصايح: فلتعجب بى إننى البنفسج! أغدق على حبك، إننى زهور الربيع».

وعلى حين كان مفكرو عصر التنوير يحترزون من الخيال، رآه كيتس ملكة مقدسة تأتى إلى العالم بالحقائق الجديدة: «لست متيقناً من شىء سوى من قداسة المشاعر القلبية وصدق الخيال - ما يتلقفه الخيال بصفته جمالاً لا بد وأن

يكون حقيقة سوا، كان موجوداً أم لا لأننى لدى نفس الفكرة عن جميع عواطفنا القوية، كما فى الحب فهى كلها (حقيقة) فى جمالها المتسامى الخلاق». أيضاً، تراجع اللاهوتى الألمانى فريدريتش شلايماخر (١٧٦٨-١٨٣٤) والذى كان قد تأثر بعمق بالحركة الرومانتيكية، عن الدين النيوتونى. بحث هو أيضاً عن حضور فى «عقل الإنسان». رأى فى كتابه «عن الدين: خطابات للمتقنين الذين يزدرونه» (١٧٩٩)، أنه لا ينبغى أن يبدأ المسعى الدينى بتحليل لنظام الكون، بل يبدأ فى أعماق النفس. مثل هذا الدين لن يكون قوة اغتراب، بل سيرتبط بـ «الأسمى والأعز» على نفوسنا. اعتقد أن الله موجود فى «أعماق الطبيعة البشرية» فى «أسس أفعالها وأفكارها»، حيث يكمن جوهر الدين فى الشعور بـ «التبعية المطلقة»؛ ذاك الشعور ذو الأهمية الكبرى للتجربة الإنسانية. وهذا لا يعنى العبودية الذليلة لإله قصيٍّ مُجسّد خارج الذات والطبيعة. ثمة أوجه حاسمة من حياتنا - نسبنا وأبوانا، إرثنا الجينى، موعد وفاتنا وكيفيةها - تظل خارج نطاق تحكمنا تماماً، فنحن نخبر الحياة بصفقتها «مُعطىٌّ» شيئاً تلقيناه. هذا «الاعتماد» ليس مجرد شيء غرسه الله فينا؛ بل إنه الإله، مصدر كينونتنا الذى منه أتينا. بيد أن هذا اللاهوت كان يقلل من شأن الله بقدر: فقد أضحى الإنسان، فى رأى شلايماخر مركز المسعى الدينى وأصله وغايته. وبدلاً من أن يكون الله التفسير النهائى للكون، أصبح تبعه ضرورة للطبيعة البشرية، وسيلة تمكننا من فهم أنفسنا.

ظل الفيلسوف الألمانى جورج ولهم فدريتش هيغل (١٧٧٠-١٨٣١) ملتزماً تماماً بمثال موضوعية المعرفة الذى قالت به حركة (التنوير)، لكنه كان لابد وأن يوافق الشاعر بليك على أنه ينبغى على الإله المجسد الموجود خارج الطبيعة أن يتخلى عن عزلته ويستغرق فى الحقيقة الدنيوية. اعتقد أن للبشر أفكاراً وتطلعات تفوق قدراتهم العقلانية، وتقليدياً، كانوا يعبرون عنها فى

أساطير الدين' بيد أنه أصبح الآن بالإمكان إعادة صياغتها فلسفياً. رأى هيجل فى كتابه «فينومولوجيا (علم ظواهر) العقل» (١٨٠٧)، أن الحقيقة النهائية الجوهرية التى أسماها «الروح أو العقل Geist» ليست مجرد كائن، بل «الكيونة الباطنية للعالم، التى هى كائنة (is) جوهرية». من ثم فهى الكيونة ذاتها. طور هيجل رؤية فلسفية تذكرنا بالقبالة اليهودية. رأى أنه من الخطأ تخيل الله خارج عالمنا، أى كائناً مضافاً إلى تجربتنا. فالروح متشابهة بأسلوب لافكاك منه مع العالمين الطبيعى والبشرى ولا تستطيع التحقق سوى فى الواقع الدنيوى المحدود. اعتقد هيجل أن هذا هو المعنى الحقيقى لعقيدة التجسد المسيحية. وعليه، فإنه فقط حينما ينكر البشر فكرة الله الخارجى المنفصل التى تعمل على الاغتراب، يصبح بإمكانهم اكتشاف الألوهية متعضونة فى طبيعتهم ذاتها، لأن «الروح الشمولية لا تتحقق باكتمال سوى فى الذهن الإنسانى».

جاءت رؤية هيجل تعبيراً عن روح الحداثة المتفائلة المندفعة أماما. لا يمكن أن يكون ثمة عودة إلى الماضى، إذ إن البشر مرتبطون بعملية جدلية يطرحون فيها جانباً وبنوما توقف، الأفكار التى كانت ذات مرة مقدسة لا تقبل التنفيذ. تأتى كل حالة من الكيونة بنقيضها؛ وتتصادم تلك النقائص، ثم تندمج، وتخلق تركيبة جديدة، خلاصة جديدة. ثم تبدأ العملية بأكملها من جديد. وهكذا، يمضى العالم دوماً فى إعادة خلق نفسه. ليست بُنى المعرفة ثابتة، لكنها مجرد مراحل لحقيقة نهائية لا تفتأ تتكشف. عبرت جدلية هيجل عن الهاجس القهرى الحديث للتخلص من أحدث الأرثوذكسيات. اعتقد أن الدين هو إحدى المراحل التى سيخلفها البشر وراءهم فيما هم يتقدمون باتجاه تحقيقهم النهائى. وفى خطوة نراها نحن الآن منذرة، ماثل هيجل بين الدين الذى يعمل على الاغتراب والذى علينا رفضه واليهودية. ألقى على اليهود

باللوم، وهو غير مدرك لأوجه الشبه بين هاسلفند وبين القبالاة، لأنهم حولوا «الروح» الحلولية إلى إله خارجى مستبد عمل على اغتراب الرجال والنساء عن طبيعتهم. وبأسلوب ما، سيصبح هذا معتادا فى النقد الحديث للعقيدة، حيث إنه طرح صورة مشوهة لـ «الدين» كمنقيض لأفكاره، وانتقى واحدا من التوجهات لإرث معقد ورأى أنه يمثل كل الموروث.

وعلى الرغم من تأكيد هيجل بصرامة على حركة الحقيقة التقدمية، فإنه، ومثل شعراء الرومانتيكية، أعاد قولبة الأفكار القديمة فى شكل جديد. وفيما مضى التحديث فى طريقه قدما، كان الغربيون على وشك ولوج عالم أسر ومقلق فى آن. ولكى يسايروا هذه المتغيرات، أُجبروا على تغيير دينهم، أساليب تعليمهم، والبنى الاجتماعية والسياسية لمجتمعهم. وفيما كانوا يناضلون للتكيف مع عالمهم الذى تغير جذريا، تخلوا عن توجهات بدت، على الرغم من ذلك، متعضونة فى بنية البشرية. وحينما كانت حركة التنوير الأصلية تقترب من نهايتها، كانت بعض تلك التوجهات قد بدأت فى الظهور على السطح مرة أخرى. كان الشعراء والفلاسفة ورجال الدين يحثون الناس على استعادة التوجه الأكثر انفتاحا على الحياة. كانوا يسائلون ثنائية التمييز بين الطبيعى وما فوق الطبيعى ويجابهون الرب النيوتونى بصورة لروح حلولية. أحيوا فكرة الأسرار والغموض. كان كوندورسييه، هيوم، وكانط قد اقترحوا أن حالة اللامعرفة جزء حتمى من استجابتنا للعالم. بيد أن «عصر العقل» لم يكن قد انتهى، ولم يكن قد أسهم فى حركة التنوير الحقة سوى مجموعة نخبوية من المثقفين. لكن، كانت ثمة حركة دينية على وشك أن تأتى بالفرضيات الأساسية للتنوير إلى التيار الرئيسى بدرجة أصبحت معها جزءا جوهريا من وجهة النظر الغربية.

الإلحاد

عام ١٧٩٠، نُزل المقدس جديدياه مورس على بوسطون من أقصى أطراف ماساتشوستس الريفية، وشن حرباً ضد دين الألوهية الحولية الطبيعية Deism، الذي كان لتوه قد بلغ ذروة تطوره في الولايات المتحدة. انضم إلى هجومه مئات الوعاظ، وبحلول ثلاثينيات القرن التاسع عشر، كانت ألوهية الطبيعة قد هُملت، وأصبحت صيغة جديدة من المسيحية عقيدة أمريكا المركزية. عُرِفت تلك العقيدة باسم «الإنجيلية التبشيرية» وكان هدفها هو تحويل تلك الأمة الجديدة إلى اعتناق «بشارة» الإنجيل. لم يكن لدى الإنجيليين متسع من الوقت لرب ألوهية الطبيعة القصوى، وبدلاً من الاستناد إلى القوانين الطبيعية، أرادوا العودة إلى المرجعية الإنجيلية، إلى الالتزام الشخصي بالمسيح، إلى دين قلب لا دين عقل. رأوا أن العقيدة لا تتطلب الفلاسفة أو العلماء المتخصصين؛ فهي شأن بسيط يتطلب القناعة القائمة على المشاعر والعيش الفاضل.

كان ٤٠٪ من الأمريكيين الذين يسكنون التخوم «تخوم الولايات» يشعرون بازدياد الحكومة الجمهورية الأرستوقراطية لهم، والتي لم تكن تشاركهم معيشتهم الشاقة المُضنية بل أثقلتهم بالضرائب تماما كما فعل البريطانيون. وكانت تشتري الأراضي للاستثمار دونما أية نية منهم في التخلي عن رفاهية العيش بالساحل الشرقي. كان سكان التخوم من الرجال والنساء على استعداد للاستماع إلى الوعاظ الجدد الذين أتوا بموجة جديدة من الإحياء عُرفت باسم «اليقظة العظمى الثانية» (١٨٠٠ - ١٨٣٥). كانت تلك اليقظة أكثر راديكالية سياسياً من الأولى. وكانت مثل أنبيائها جد مختلفة عن مثل الآباء المؤسسين. لم يكونوا رجالاً متعلمين، وبدأت مسيحيتهم الشَّعبية غير المصقولة على بعد أميال ضوئية من الألوهية الطبيعية لأدمز، فرانكلين، وجفرسون. بيد

أنهم كانوا أيضا ينتمون إلى العالم الحديث، واستطاعوا نقل مُثل الجمهورية إلى الشعب بأسلوب عجز عنه القادة السياسيون.

بدا لورنزو داو، بشعره المشعث المسترسل، مثل يوحنا المعمدانى وقد ظهر فى عصر متأخر؛ كان ينظر، مثلاً، إلى العواصف على أنها مُرسلة من الله مباشرة. ومع ذلك كان دائماً يبدأ وعظاته باستشهادات من چفرسون أو پاپن، ويحث أتباعه على «التخلى عن الخزعبلات، وعلى أن يفكروا لأنفسهم». حينما خرج بارتون وارن ستون على الطائفة المشيخانية ليؤسس كنيسة أكثر ديمقراطية، أُسمى انفصاله هذا «إعلانا للاستقلال». أما چيمس أوكلى الذى كان قد قاتل أثناء الثورة وكان مُسيّساً تماماً، فقد انفصل عن مسيحية التيار الرئيسى ليؤسس كنيسة «الميثوديين الجمهوريين». أُطلق على هؤلاء

الأشخاص لقب «عابرة عامة الناس». استلماوا ترجمة المثل الحداثية مثل حرية الكلام، والديمقراطية والمساواة إلى صياغة تستطيع الطبقات الدنيا فهمها وتبنيها. واستنادا منهم على أحد التوجهات الراديكالية للإنجيل، اصرروا على أن الله يحابى الفقراء والأमीين، وقالوا بأن المسيح وحوارييه لم يتلقوا تعليما جامعيًا، من ثم، لا يجوز أن يظل أفراد الشعب أسرى رجال الدين المتعلمين؛ فلديهم من الذكاء الفطري ما يمكنهم من فهم المعنى الواضح للنصوص الإنجيلية بأنفسهم. حشد هؤلاء «الأنبياء» السكان في حركة جماهيرية عمّت جميع أنحاء البلد، واستخدموا الموسيقى الشعبية ووسائل الاتصالات الحديثة استخداما إبداعيا. وبدلا من فرض الحداثة من أعلى كما كان الآباء المؤسسون يريدون، فقد أوجدوا حركة تمرد قاعدية ضد المؤسسة العقلانية، وأحرزوا نجاحا كبيرا. اندمجت الطوائف التي أسسها سميث وكيلي وآخرون لتكون، فيما بعد، طائفة «تلاميذ المسيح» التي أصبحت عام ١٨٦٠ خامس أكبر طائفة بروتستانتية بالولايات المتحدة.

قادت المسيحية الإنجيلية التي كانت متجذرة في الحركة «التقوية» للقرن الثامن عشر، أمريكيين كثيرين بعيدا عن مُثل وأنماط السلوك الباردة التي ميزت «عصر العقل» وجعلتهم يعتنقون الديمقراطية الشعبوية، ومعاداة المثقفين، والفردانية غير المصقولة، تلك التوجهات التي مازالت تميز الثقافة الأمريكية حتى اليوم. نظّم الوعاظ مسيرات على ضوء المشاعل وتجمعات جماهيرية تُردد فيها الأغاني الشعبية الإنجيلية التي كانت تتسبب في أن تنتاب الناس حالات من الغشية والنشوة، فكانوا يكون أثناءها ويطلقون الصيحات، ومثل الحركات الأصولية اليوم، كانت تلك التجمهرات تعمل على منح الناس الذين كانوا يشعرون بالتهميش والاستغلال – وسيلة يُسمعون بها أصواتهم للمؤسسة.

لم تقتصر الحركة الإنجيلية التبشيرية الإحيائية على المناطق التخومية.. كان مسيحيو المدن المتطورة فى الشمال الشرقى يشعرون بالإحباط من المؤسسة التى كانت تعتنق ألوهية الطبيعة، والتى فشلت ثورتها فشلاً ذريعاً فى إقامة عالم أفضل. كانت طوائف كثيرة تحرص على خلق «مسافة» تفصلها عن الحكومة الفدرالية. وكانت القصص المخيفة التى سمعوها عن الثورة الفرنسية قد تسببت لهم فى القلق العميق، حيث رأوا أنها تُجسّد مخاطر العقلانية غير المقيدة. كان قد روّعهم أن نشرَ توماس پاين، وهو الكاتب الأمريكى، كتابه «عصر العقل» (١٧٩٤) «فى ذروة «حكم الرعب» بفرنسا. اعتقدوا أنه لى يتجنب مجتمعهم الديمقراطى سلطة الرعاع ينبغى على الناس أن يصبحوا أكثر ورعاً وإيماناً. خاطب ليماى بيتشر (١٧٧٥-١٨٦٣) راعى الكنيسة الإنجيلى بسينسيناتى أتباعه بالإبراشية بقوله «إن أردتم أن تصبحوا أحراراً بحق، عليكم التمسك بالفضيلة، والاعتدال، والمعرفة». أصر تيموثى دوايت رئيس جامعة ييل على أن أمريكا هى إسرائيل الجديدة؛ وأن تخومها الآخذة فى التوسع باستمرار هى دلالة على «الملكوت» القادم، من ثم فلى يصبح الأمريكيون جديرين بالمهمة التى أوكلها الله إليهم، عليهم بالمزيد من التمسك بالدين. أصبح يُنظر لعقيدة ألوهية الطبيعة الحولية بصفتها عدواً شيطانياً، مسئولة عن مواطن فشل الأمة الوليدة: «إن تلك العقيدة تبجل الطبيعة تبجيلاً هو من حق المسيح وحده، ويعمل هذا على نشر الإلحاد والمبادئ المادية».

بيد أنهم وعلى الرغم من ارتدادهم العميق الظاهرى عن مثل التنوير، فإن الإنجيليين تحمسوا لاعتناق لاهوته الطبيعى. ظلوا يستندون بعمق إلى الفلسفة الإلـهـكتلندية التى تقول بالفطنة الفطرية السليمة، وإلى حاجة بايلى

على وجود الله استناداً إلى خلقه الأول، وبسببه، ورأوا إله نيوتن ضروريا للمسيحية. اعتقدوا أن القوانين الطبيعية التي اكتشفها العلماء في الكون أثبتت الوجود الملموس للعناية الإلهية، وأضفت يقينا علمياً لا يتزعزع على عقيدة المسيح. وفي نفس الوقت الذي كان يدعو فيه بيتشر إلى عقيدة دينية مبعثها القلب، فقد أصر على أن المسيحية الإنجيلية هي في المقام الأول «نظام عقلاني». وعلى نفس الوتيرة، ذهب جيمس مكوش (١٨١١ - ١٨٩٤) رئيس جامعة پرينستون إلى أن اللاهوت هو «علم» وإلى أن «تفحص مظاهر الطبيعة وأدائها يؤدي إلى اكتشاف طبيعة الله وإرادته». أعلن أن على أي عالم لاهوت أن يتبع:

«نفس الأسلوب الذي يتبعه في جميع فروع الدراسة والبحث الأخرى. يبدأ بالبحث عن الوقائع؛ ثم يربتها وينسق بينها، ثم، بارتقائه من الظواهر التي تتجلى أمامه إلى أسبابها، يكتشف، من خلال قوانين الاستدلال العادية علّة واحدة لجميع العلل الثانوية».

رأوا أن الله يعمل على غرار أية ظاهرة طبيعية في العالم الحديث. وأن ثمة سبيلاً واحداً للوصول إلى الحقيقة من ثم، فلا بد أن يتطابق اللاهوت مع المنهج العلمي.

في أربعينيات القرن التاسع عشر، أتى تشارلس جرانديسون فيني (١٧٩٢ - ١٨٧٥)، وكان شخصية محورية في الدين الأمريكي، أتى بمسيحية التخوم الديمقراطية إلى الطبقات الوسطى الحضرية. استخدم فيني أساليب قدامى الأنبياء البدائية وخاطب بها المهنيين ورجال الأعمال حافزا إياهم على أن يخبروا المسيح مباشرة دونما وساطة المؤسسة، وأن يفكروا لأنفسهم، ويتمردوا على رجال الدين الأكاديميين. رأى أن المسيحية دين عقلاني تماما،

وأن إلهها هو خالق الطبيعة وحاكمها وأنه يعمل من خلال قوانين الفيزياء. قال بأن كل حادث طبيعي يكشف عن عناية الله وقدرته وبأن العواطف التي تولدها عمليات الإحياء لم يلهمها الله مباشرة (كما كان جوناثان إدواردز قد افترض)؛ بل إنها توضح أن الله يعمل من خلال مهارات المبشرين الذين يعرفون كيف يُوظفون الاستجابات النفسية الطبيعية.

أتى الإنجيليون التبشيريون باللاهوت الطبيعي، الذي كان قد ظل مَسْعَىً للأقليات، إلى التيار الرئيسي. وعلى الرغم من أنهم مضوا يصرون على تسامى الله، إلا أنهم اعتقدوا أن بالإمكان معرفته باستخدام العلم لأن معرفته تتطلب حكمة وفطنة، على الرغم مما فى هذا من تناقض. ولأنهم كانوا يحترزون من المتخصصين المتعلمين، فقد أرادوا ديناً واضحاً خالياً من الغموض الناتج عن جموع خيال اللاهوتيين. قرأوا الإنجيل بحرفية غير مسبقة، لأن هذا بدا لهم أسلوباً أكثر عقلانية من التفسيرات الأليجورية والرمزية القديمة. اعتقدوا أن لغة الدين، تماماً كالخطاب العلمى، يجب أن تكون أحادية المعنى، واضحة وشفافة. أتى الإنجيليون بمفهوم «الاعتقاد» الذى تبنته حركة التنوير بصفته قناعة عقلية، أتوا به ليصبح مركزياً فى التدين البروتستانتى، كما أبقوا على فصل التنويريين بين الطبيعى وما فوق الطبيعى. وأخيراً، وفى محاولة منهم لغرس عقيدتهم فى أسس ملموسة، اتبعوا نهج الفلاسفة فى جعلهم السلوك الأخلاقى ذا مركزية دينية. أرادوا إلهاً مُعقلناً يشاركهم معاييرهم الأخلاقية الخاصة، ويسلك مسالك الشخص الإنجيلى الصالح. فى الماضى، كان السلوك الأخلاقى التراجيحى يقود الناس إلى البعد. المتسامى للحقيقة ويُعرفهم بالله؛ أما الآن فكانوا يعلنون أن الله «صالح» تماماً كأي شخص «إنجيلى» ملتزم. ومن الشائق أنهم رأوه يشاركهم

الحماس للفضائل التي تضمّن النجاح المالى فى السوق: الحرّص فى الإنفاق، الرزانة، التحكم فى النفس وضبطها، الاجتهاد واليقظة، الاعتدال. ومن الواضح أن هذا الإله كان فى طريقه لأن يصبح صنما.

وعلى الرغم من أن هذا الدين الأمريكى برهن على أنه قوة تحديثية، لكنه فيما كان يدعم المعتقدات وأنماط السلوك الرأسمالية كان أيضا يجهر بنقد صحى للنظام. فى أثناء عشرينيات القرن التاسع عشر، خاض الإنجلييون حروبا صليبية أخلاقية للإسراع بمقدم ملكوت الله، وقادوا حملات ضد الرق، والفقر الحضرى، والاستغلال، والخمر، وقاتلوا من أجل إصلاح قانون العقوبات، وتعليم الفقراء وتحرير المرأة. أكدوا على قيمة الفرد، والمساواة، ومُثل حقوق الإنسان الثابتة. كانت المجموعات الإصلاحية المسيحية بين أوائل المجموعات التى وجهت طاقة الرأسمالية، ومهاراتها البيروقراطية باتجاه المشاريع غير الربحية، بحيث علّموا الناس أن يخططوا لأهداف محددة واضحة، وينظموها، ويسعوا إلى تحقيقها. كان ثمة قناعة شائعة بأن التقدم التكنولوجى فى النقل والآلات، ومجالات الصحة العامة، والإضاءة بالغاز، والاتصالات تمنح الأمريكيين تحكما فى بيئتهم سيؤدى أيضا إلى التحسن فى مجال السلوك الأخلاقى.

وبمنتصف القرن التاسع عشر، كان الأمريكيون فى غالبيتهم، وربما بسبب مبادرات الإنجلييين، أكثر تدّينا مما كانوا من قبل على مدى العصور. عام ١٧٨٠ كان ثمة ٢٥٠٠ إبراشية بالولايات المتحدة؛ أصبحت حوالى ١١٠٠٠ إبراشية عام ١٨٢٠ ثم وصل عددها إلى ٥٢٠٠٠ عام ١٨٦٠ - أى بزيادة واحد وعشرين ضعفا. وبالمقارنة، ارتفع عدد سكان الولايات المتحدة من ٤ ملايين نسمة إلى ١٠ ملايين عام ١٨٢٠، و٣١ مليونا عام ١٨٦٠ - أى أقل من

ثمانية أضعاف. مكّنت البروتستانتية الشعب فى أمريكا من مواجهة المؤسسة، وهذا توجه مازال مستمرا، بحيث غدا من الصعب اليوم وجود حركة شعبية فى الولايات المتحدة غير مرتبطة بالدين بأسلوب ما. وبخمسنيات القرن التاسع عشر، كانت المسيحية فى أمريكا قد أخذت ما تريده من حركة التنوير الأوروبية، وبدت، وكلها ثقة فى اليقين الذى استمدته من العلم، متناغمة تماما مع العالم الحديث.

وبالتقابل، بدأ نمط من الإلحاد يظهر فى أوروبا مختلف عن «علموية» ديدرو ودهولباخ. كان الأمريكيون يحذرون المذهب العقلى -intellectualism، كما أن الثورة الفرنسية روعّتهم، فلجأوا إلى المسيحية لتعزيز الإصلاح الاجتماعى. لكن الثورة الفرنسية ألهمت الألمان، حيث رأوا أنها قد ترجمت مثل التنوير الفكرية إلى برنامج للعدالة والمساواة. استبعد الوضع الاجتماعى والسياسى فى ألمانيا النشاط الثورى، وبدأ من الأفضل، بعد التجربة الفرنسية، أن يحاولوا تغيير الأسلوب الذى يفكر به الناس بدلا من اللجوء إلى العنف والرعب، وهكذا، ظهرت بالجامعات الألمانية فى ثلاثينيات القرن التاسع عشر، كوادر حركة فكرية مناهضة للمؤسسة.

كان معظم المثقفين الثوريين على إمام جيد بعلم اللاهوت الذى كان فى ألمانيا مبحثا تقدما رفيع المستوى: كان كل اثنين من بين خمسة خريجين حائزين على درجة فى اللاهوت، وكانوا يدركون أنهم طلائع التغيير الدينى. فى نهاية القرن الثامن عشر، كان أكاديميون ألمان مثل يوهان إيكهورن (١٧٥٢ - ١٨٢٦)، ويوهان فيتر (١٧٧١ - ١٨٢٦) وويلهلم دوقيت (١٧٨٠ - ١٨٤٩) فى طليعة من استخدم نهجا جديدا لقراءة الإنجيل، وطبقوا على الإنجيل المنهج التاريخى/ النقدى الذى يُستخدم فى دراسة النصوص

الكلاسيكية. اكتشفوا، نتيجة لهذا، أن الأسفار الخمسة الأولى من العهد القديم (أسفار موسى) لم يكتبها موسى بل ألفها خمسة أشخاص على الأقل، ومن ثم تغيرت نظرتهم إلى التنزيل والحقيقة الدينية تماما. أصبح بعض الشبان الآخرين أتباعا لشلايماخر وهيجل وتحمسوا للإسراع بعملية التقدم الجدلى التى كان هيجل قد وصفها للقضاء على الأيديولوجيات والمؤسسات الرجعية. ساعتهم بخاصة مميزات رجال الدين الاجتماعية واعتبروا الكنيسة اللوثرية معقلا للتوجهات المحافظة.

كان الإلحاد الأوربى من ثمار هذا التعطش للتغيير الجذرى الاجتماعى والسياسى. كان على الكنائس، بصفتها جزءا من النظام القديم الفاسد، أن تختفى ومعها الإله الذى دعم النظام. وفيما تكثفت مسيرة التحديث، أدت سرعة التصنيع ونمو عدد السكان فى أربعينيات القرن التاسع عشر إلى حرمان اجتماعى حاد وتم قمع التظاهرات وأعمال الشغب من أجل الطعام بوحشية. وفى هذه الأجواء نشر لودفيج فويرباخ (١٨٠٤ - ١٨٧٢) تلميذ شلايماخر وهيجل كتابه «جوهر المسيحية» (١٨٤١) الذى قرأه الناس بشراهة ليس فقط كنص لاهوتى؛ بل أيضا كنص ثورى. أوصل فويرباخ دعوة هيجل لوجود إله ودين ينتميان إلى هذا العالم إلى نهايتها المنطقية: إذا كانت فكرة الإله القصوى الخارجى تعمل على كل هذا الاغتراب، لم إذن، لا نتخلص منه تماما؟ رأى فويرباخ أن الله هو مجرد تركيب عقلى بشرى قامع. أسقط البشر صفاتهم البشرية على كائن متخيل هو مجرد انعكاس لأنفسهم. قال، «إن اعتقاد الإنسان فى الله لا يعدو كونه اعتقادا فى نفسه.. فهو لا يُبجل ولا يجب فى إلهه سوى كيانه ذاته». رأى أن هيجل كان على صواب حيث إن الله ليس كيانا موجودا خارج البشرية، فما يُنسب إليه من حب، وسطوة، وخير، هى

كلها صفات بشرية يجب أن تُبجل من أجل ذاتها. قال إن فكرة الإله حرمت المسيحيين من الثقة بالنفس وشجعتهم على الاعتقاد بأنه «فى مواجهة الله، فإن العالم والبشر هم لا شىء». لابد أن يدرك الناس أنهم وحدهم هم «الآلهة» الموجودة، وأن يفهموا أن أية مرجعية متجذرة فى فكرة الله لا تعدو كونها تعبيراً عن المصلحة الذاتية الفجة الصارخة.

كان إعلان الجمهورية الثانية بفرنسا عام ١٨٤٨ قد أدى إلى انتشار الآمال بإمكان تحقيق شىء مماثل فى ألمانيا، وظهرت دعوات للحكم الدستورى. وعلى أمل منه أن تمتد تلك الاضطرابات إلى بقية أوروبا، قام كارل ماركس (١٨١٨ - ١٨٨٣) بنشر مانيفستو الشيوعية، بيد أنه اتضح بعد عام أن الحركة الثورية قد فشلت. أخذ ماركس عدم وجود الله كأمر بدهى ولم يهتم بتقديم مبررات فلسفية لإلحاده، كان هدفه الوحيد هو العمل على التخفيف من بؤس البشر. ولّد ماركس لأسرة يهودية من الطبقة المتوسطة بترير، ودرس فى برلين مع هيجل حيث التقى عدداً من اللاهوتيين الأكثر إثارة للجدل فى عصرهم. وحينما فشل فى الحصول على منصب أكاديمى بألمانيا عمل بالصحافة فى باريس حتى تم طرده لأنشطته السياسية فاستقر فى لندن، حيث بدأ عمله على كتابه التحليلى الخالد «رأس المال».

ورغم أن ماركس اعترف بأن تحليل فويرباخ كان سديداً إلا أنه رآه غير كافٍ، إذ اعتبر أن زمن التنظير قد ولى. أصر بتأكيد كبير على أن «الفلاسفة قد فسروا العالم فقط، لكن المهم هو تغييره». رأى أنه بدلا من تأمل فكر هيجل الجدلى ودراسته، لابد للثورى الملتزم أن يجعله يحدث على أرض الواقع؛ عليه أن يأتى بتناقضات أسس المجتمع الرأسمالى إلى العلن وبذا يسارع من ظهور القوى التى تُبطل مفعول ذلك المجتمع وتمثل نقیضا له. كان يعتبر أنه

من البدهى أن الله هو مجرد إسقاط لاحتياجات البشر، لكن تلك الاحتياجات أوجدتها العوامل المادية والاجتماعية التى تحدد الأسلوب الذى يفكر به الناس ويعيشون. أدى ظلم الرأسمالية إلى إنتاج إله هو مجرد وهم يلف من معاناة البشر:

«إن الأسى الدينى هو تعبير عن الأسى الواقعى واحتجاج عليه فى آن. إن الدين هو تنهيدة المخلوق المقموع، وقلب العالم الذى لا قلب له، مثلما هو روح وضع لا روح له. إنه أفيون الشعوب».

حينما يصبح الناس غير خاضعين لنظام قانع يجعل منهم «مادة كيانات ممتهنة مستعبدة منبوذة محتقرة» ستضمحل فكرة الإله حتى تختفى. فالإلحاد ليس نظرية مجردة بل هو مشروع جوهري لرفاه البشرية: «القضاء على الدين بصفته سعادة وهمية للشعوب أمر تقتضيه سعادتهم الحقيقية».

كان آخرون قد بدأوا يرون أن العلم، الذى كان قد ظل طويلا خادما مطيعا للدين، هو الذى سيقضى عليه. فى كتابه عن «الفلسفة الوضعية» المؤلف من ستة أجزاء (١٨٣٠-١٨٤٢)، قدم الفيلسوف الفرنسى أوجست كونت (١٧٩٨-١٨٥٧) التاريخ الفكرى للبشرية فى ثلاث مراحل. كان الناس، فى المرحلة البدائية الدينية، قد رأوا الآلهة بصفقتها الأسباب النهائية للأحداث؛ ثم بعد ذلك، حوّلوا تلك المخلوقات فوق الطبيعية إلى تجريدات ميتافيزيقية، وفى المرحلة الأخيرة «الوضعية» الأكثر تقدما أو المرحلة العلمية، لم يعد العقل يشغل نفسه بجوهر الأشياء وماهياتها الباطنية التى لا يمكن اختبارها تجريبيا، لكنه يركز فقط على الوقائع. وعلى هذا، رأى كونت أن الثقافة الغربية كانت على وشك ولوج تلك المرحلة الوضعية الثالثة، وليس ثمة عودة عن ذلك. بغير استطاعتنا النكوص إلى مصادر السلوى اللاهوتية أو الميتافيزيقية التى

كانت موجودة فى الماضى، بل إن قوانين التاريخ الحتمية الثابتة تدفعنا إلى التحرك قدما إلى عصر العلم.

كان العلم يكتسب مزيدا من الصرامة، وفى تلك الأثناء كان قد بدأ يقلقل المعتقدات اليقينية الشعبية. فى عام ١٨٣٠ نشر تشارلس ليل (١٧٩٧-١٨٧٥) الجزء الأول من كتابه «مبادئ الجيولوجيا» الذى قال فيه إن القشرة الأرضية أقدم كثيراً من الستة آلاف عام التى يتحدث عنها الإنجيل؛ وعلاوة على ذلك ذهب إلى أن الله لم يشكلها مباشرة، لكنها تشكلت من خلال تأثيرات بطيئة تراكمية للرياح والمياه. رفض ليل، الذى كان مسيحيا ليبرالى الفكر، أن يناقش التضمينات الدينية لاستنتاجاته وذلك لأنه كان يرى أن العلم «يجب أن يمارس وكأنما النصوص المقدسة غير موجودة كان يضجر جدا من العمل غير المهنى لبعض زملائه الذين كانوا يولون «أهمية متسامية لكل تناقض أو تطابق بين ظواهر الطبيعة وبين تأويلات النص العبرانى المتفق عليها بعامة». وهكذا، عبر ليل عن نسخته الخاصة من التمييز القديم بين التفكير الأسطورى والعقلانى رأى أن العلم واللاهوت مبحثان مختلفان وأن الخلط بينهما يمثل خطورة.

لم يعد العلماء يعتبرون مبحثهم فرعاً من «الفلسفة» التى دائماً ما اهتمت بالميتافيزيقا، ولم يعودوا أيضاً ينظرون إلى أنفسهم كباحثين جنتلمن-Gen-tlemen، بل على أنهم مهنيون محترفون. ويمتصّف القرن التاسع عشر، كان الفيزيائيون، وأيضاً علماء الجيولوجيا، والنبات والأحياء يصيغون استبصاراتهم بلغة الرياضيات الدقيقة. وكجزء من روحهم الجماعية المهنية الجديدة، بدأوا يصُرون على التقييم «الوضعى» للحقيقة، تقييم يُقصى أى شىء غير قابل للقياس. عرّف آدم سرجويك (١٧٨٥-١٨٨٣) عالم الجيولوجيا

بكامبريدج، العلم بأنه «دراسة كل المواضيع، سوا، ذات الطبيعة الخالصة أو الممزوجة المختلفة، التي يمكن إخضاعها للقياس والحسابات».

ومن الواضح أن الله لم يكن ضمن تلك الموضوعات. غدا العلماء، وبسبب التقدم المذهل في التكنولوجيا، يعاملون بتقدير كبير لم يسبق له مثيل. بدا العلم وأنه يجسد التقدم. كان واضحاً، دقيقاً، محدداً، يراكم الحقائق بأسلوب منهجي هادف، ويثبت صحة نظرياته، ويصوب أخطائه السابقة، ويخطو إلى المستقبل دونما وجل. غدا الناس الذين يعملون في المباحث الأخرى، وقد أُعجبوا بصرامته ورغبوا في المشاركة في مكانة العلماء، يتأثرون بتزايد بمعايره الوضعية لقياس الحقيقة.

كانت لكشوفات ليل أثر الصدمة المفيدة على كثير من المؤمنين، الذين اعتادوا الاعتقاد بأن العلم كان إلى جانبهم. في أمريكا، وبعد فترة وجيزة من الذعر العميق، بدأ رجال الكنيسة الإنجيليون يتراجعون عن الحرفية الصارمة في قراعتهم للإنجيل. لكنهم مضوا في استنادهم على الحاجات القائمة على أساس خطة الكون. وكان بعضهم على دراية بالقرائن الحديثة المقلقة على أن الحياة ذاتها - وليس فقط قشرة الأرض - قد تطورت من أشكال «دنيا» إلى أشكال «عليا». أوضح سجل الحفريات أن أنواعاً لا حصر لها عجزت عن البقاء؛ وبدلاً من الخطة المحكمة، كان علماء الجيولوجيا يكشفون النقاب عن تاريخ طبيعي كله ألم ومعاناة وموت وفناء عرقي ونوعى. في عام ١٨٤٢، نشر روبرت تشامبرز (١٨٠٢ - ١٨٧١)، كتاب «آثار التاريخ الطبيعي للخليقة» الذي ذهب فيه إلى أن العلماء سرعان ما سيثبتون وجود تفسير طبيعي محض لتطور الحياة. حاول آخرون «تعميد» تلك الاكتشافات الجديدة وتنصيرها. رأى لوى أجاسيز (١٨٠٧ - ١٨٧٣) أستاذ هارفارد السويسري الأمريكي، أن ذلك

الصراع (من أجل البقاء) هو جزء من خطة الله العظمى: وأن الله، ببساطة، كان يُعدُّ الأرض لسكانها البشر. اعتقد أنجاسيز في وجود قرائن على التخطيط الإلهي في اتساق (سيمترية) الطبيعة، حيث تتكرر النماذج والقوالب في كل كائن من الفقرات باتساق تام، ولا يمكن أن يكون هذا قد حدث مصادفة: «لابد من النظر إلى الرابطة الذكية التي يمكن فهمها بين حقائق الطبيعة بصفتها برهاناً مباشراً على وجود إله مفكر».

لكن بذرة الشك كانت قد غُرست. عبّر الشاعر الإنجليزي ألفرد تنيسون (١٨٠٩ - ١٨٩٢) تعبيراً مؤثراً عن القلق الدفين الذي كان يعمل على تآكل إيمان معاصريه. أوضح النجاح الفوري الشعبي لقصيدة In Memoriam (١٨٥٠) التي كتبها في رثاء صديقه أنه قد عبر عن مخاوف الكثيرين غير المنطوق بها. لمدة مائتي عام، كان المسيحيون الغربيون يُشجّعون على الاعتقاد بأن الدراسات العلمية للعالم الطبيعي تصادق على عقيدتهم. لكنه، وعلى ما يبدو، فقد ظهر أنه لو أن هناك خطة إلهية فهي قاسية، سفيهة بلا مشاعر، ومبددة. صاغ تنيسون هذه الرؤية في تعبيره الخالد بوصفه الطبيعة بأنها مُضَرَّجَةُ الأنبياء والمخالب. ولأن الدليل العلمي الذي تعلم الناس أن يعتمدوا عليه قد أصبح محل تساؤلات جذرية، فليس بإمكاننا سوى أن نرجو بوهن تحقيق أمل أكبر في: أنه حينما يكمل الله مراكمة المخلوقات التي أرادها، ألا يسير شيء بأقدام لا هدف لها، وألا تُدمر حياة واحدة، أو يلقي بها نفاية في الخواء. لكنه، هكذا يقول فإن «الرجاء» يبدو مبهما لا فحوى له مقابل معرفة العلم اليقينية المحددة. وبما أن الحقيقة الدينية غير قابلة للبرهان العلمي، فقد بدت «غير ذات جدوى» و«واهية» وهكذا، يصيح الشاعر: انظر، نحن لا نعرف أي شيء/ لا أستطيع سوى أن أرجو أن يأتى الخير فى النهاية البعيدة جداً

خير يأتى الجميع فى النهاية/ وأن كل شئ سياتى، سيتغير إلى ربيع. لكنه فى حلمه يصيح: لكن ما أنا؟/ وليد يبكى فى الليل/ وليد يبكى طلباً للضوء/ لا لغة له سوى البكاء.

كان الفيكتوريون قد تعلموا أن ينظروا لأنفسهم على أنهم مُحصنون ضد الغلبة والقهر؛ فقد اعتقدوا أن العلم سيقودهم إلى عالم من التقدم الروحى والأخلاقى. لكن بدا وأن البشرية بعد أن جُرِّدت من الإيمان الذى جعل تحمل محن الحياة ممكناً، وبدلاً من أن تصل إلى سن الرشد، فمازالت مبتلاة بالرعب والتشوش اللذين عانت منهما فى طفولتها.

ثابر بعض رجال الدين فى محاولاتهم مجابهة إقرار اللاهوت الطبيعى القائم على أسس علمية. تمت إدانة هواريس بوشنل (١٨٠٢-١٨٧٦) راعى الكنيسة المستقلة بهارتفورد، كونكتيكات، بصفته منشقاً على العقيدة: فقد بين أن ثمة ما هو مشترك بين اللاهوت والشعر بأكثر ما بينه وبين العلم. قال إن لغة الدين لابد أن تكون غامضة، غير محددة، لأن ما نسميه «الله» ليس فى متناول التفكير العقلانى. رأى أن الإفادات عن الله «دائماً ما تجزم بشىء زائف، أو مناقض للحقيقة المعنية» لأنها «تنسب هيئة إلى ما لا هيئة له فى واقع الأمر». أضاف أن «أشكال الدوغما الثابتة» دائماً ما تشوه الحقيقة، لأن مثل «تلك التعريفات هى مجرد تغيّرات للرمز، وإذا رأينا فيها أكثر من ذلك، فمن المحتم أن تقودنا إلى الخطأ». وهكذا، غدت الملاحظات والتعليقات التى كانت فى وقت من الأوقات تعتبر عادية تُقابل بالغضب العام. كان المسيحيون الغربيون قد أدمنوا البراهين العلمية وغدوا على قناعة بأن الله إن لم يكن حقيقة يمكن إثباتها تجريبياً، فلا يمكن للدين أن يكون حقيقياً.

فى ٢٧ ديسمبر ١٨٣١، اضطلع عالم الطبيعة تشارلس داروين برحلة

لخمس سنوات على من السفينة بيجل لعمل مسح علمي للمياه جنوب
الأمريكية وذلك لدراسة الحياة الحيوانية والنباتية والخصائص الجيولوجية
لجزيرة تنريف، وجزر كيب دوفيرد، وبيونس آيرس، وقالبا ريسو، وجالا
پاجوس، وتاهيتي، ونيوزيلندا ، وتسمانيا، وأخيرا جزر (أرخبيل) كوكوس.
أجبرته القرائن التي جمعها على إنكار محاجة پايلي عن الخطة الإلهية بل
اعتقد أن الله لم يخلق العالم على الصورة التي نعرفها اليوم. بدلا من ذلك،
فقد بدا من الواضح أن الأنواع قد تطورت ببطء على مر الزمان فيما كانت
تتكيف مع بيئتها. وفي أثناء مسيرة الانتقاء الطبيعي تلك هلكت أنواع لا
حصر لها من الكائنات وفنيت عن آخرها. في نوفمبر ١٨٥٩، نشر داروين
كتابه «أصل الأنواع بواسطة الانتقاء الطبيعي». ثم بعد ذلك طرح في كتابه
«أصل الإنسان The Descent of Man» (١٨٧١) اقتراحا أكثر إثارة
للجدل يقول إن الإنسان تطور من سلالة القردة العليا، الغوريلا والشمبانزي،
أي أن البشر ليسوا ذروة عملية خلق هادفة؛ بل إنهم مثل أى شىء آخر
تطوروا، من خلال المحاولة والخطأ، وأنه ليس لله دور مباشر في صنعهم.

حطم افتراض التطور كثيراً من المدركات المسبقة الجوهرية بدرجة أنه، في
البداية، لم يستطع سوى البعض استيعابه كاملاً؛ بل إن ألفرد راسل دالاس
(١٨٢٣-١٩١٣) نفسه صاحب الإسهام الكبير في أعمال داروين، لم يستطع
قبول عدم وجود «ذكاء» أعلى متحكم. استخدم عالم النباتات الأمريكي إيسا
جراى (١٨١٠-١٨٨٨)، وكان ذا قناعة راسخة بالنظرية التطورية ومسيحياً
ملتزماً في آن، استخدم الفرضية التطورية في دراسته للنباتات لكنه لم
يستطع القبول بفرضية غياب خطة إلهية مهيمنة. لم تعمل نظرية داروين فقط
على تقويض اللاهوت المؤسس على الخطة الذي كان قد أصبح الدعامة

الأساسية للعقيدة المسيحية الغربية، بل إنها أيضا أنكرت المبادئ الأساسية لحركة التنوير.

بيد أن داروين لم يرغب في تدمير الدين. على مدى السنين، ظل إيمانه في حالة تذبذب، وبخاصة بعد موت ابنته أنى المأسوى، لكن، لم تكن مشكلته الرئيسية مع المسيحية هي الانتقاء الطبيعي، بل مبدأ الخطيئة المميتة الأزلية - كرد فعل على وعظاته عذاب الجحيم. أخبر إيسا جراي أنه كان من المستغرب أن يشك الناس في أن «الرجل قد يكون عميق الإيمان بالله، وبنظرية التطور أيضا» وأضاف قائلاً: «إننى لم أكن ملحدا أبدا بمعنى إنكار وجود الله. أعتقد بعامّة، لكن ليس دائماً، أن اللاأدرية هي الوصف الأكثر صواباً لحالتي العقلية، وبخاصة مع تقدمي في العمر». بيد أنه، وكنتيجة لأبحاثه، لم يعد الله هو التفسير العلمى الوحيد للكون. فلم يقتصر الأمر على عدم وجود برهان على وجود الله؛ بل إن نظرية الانتقاء الطبيعي أوضحت استحالة وجود مثل هذا البرهان. وإذا أراد المسيحيون الاعتقاد أن الله، يشرف بأسلوب ما، على العملية التطورية - وكان الكثيرون يعتقدون ذلك - فإن ذلك سيكون شأن اختيار شخصى. سارعت اكتشافات داروين من خطى النزوع المتنامى لإقصاء الدين عن النقاش العلمى. ووفقا لما قاله الفيزيقي الأمريكى جوزيف هنرى (١٧٩٧-١٨٧٨) تتطلب الحقيقة العلمية براهين فيزيقية قاطعة؛ لا بد لها من أن تمكنا من أن «نفسر ظواهر الطبيعة ونتنبأ بها، بل وأحيانا من أن نتحكم فيها». غدا العلم الآن، وقد أصبح يستند بالكامل إلى الوقائع الملموسة القابلة للقياس، يرفض أية فرضية غير مؤسسة على خبرة البشر بالعالم الطبيعى، ومن ثم، لا يمكن اختبارها.

كان تشارلس هودج أستاذ اللاهوت بجامعة برينستون من أوائل من

استوعبوا تأثير هذا على اللاهوت الطبيعي، ومن ثم، كتب أول هجوم ديني معزز بالأدلة على الداروينية في عام ١٨٧٤. بيّن أن العلماء، قد استغرقوا في دراسة الطبيعة بدرجة لم يعودوا يؤمنون معها سوى بالأسباب الطبيعية ولم يقدّروا أن الحقيقة الدينية تقوم أيضا على وقائع ولا بد من احترامها بصفتها هذه. كان بإمكان هودج استبصار ما سيحدث للعقيدة المسيحية بمجرد أن يتوقف العلماء عن الإقرار بالله بصفته التفسير النهائي للظواهر الطبيعية. كان مصيبا حينما أعلن أن على الدين، كما يعرفه «أن يقاتل دفاعا عن حياته ضد فئة كبيرة من الرجال العلميين». رأى أن هذا الحال لم تكن لتقوم له قائمة لو أن المسيحيين لم يسمحوا لأنفسهم بكل هذا الاعتماد على المنهج العلمي الغريب تماما عن المسيحية. أقام هودج شخصا، جدله ضد داروين على أسس علمية مفترضة. كان مازال ينظر إلى العلم – ونظرا لأنه ظل مثبتا عند النموذج المبكر للدراسات العلمية – على أنه تجميع منهجي للوقائع، ولم يفهم قيمة التفكير الافتراضي. من ثم، انتهى إلى أن نظرية داروين غير علمية لأنه لم يثبتها. رأى هودج أنه من المستحيل على أى عقل عاды أن يعتقد أن بنية العين المعقدة، على سبيل المثال، ليست نتيجة خطة وتصميم.

لكن هودج كان صوتا وحيدا في معارضته لداروين. ونظرا لأن غالبية المسيحيين كانوا غير مستطيعين تقدير التضمينات الكاملة لفرضية الانتقاء الطبيعي، ظلوا على استعداد للتكيف مع نظرية التطور. لم يكن داروين قد غدا بعد ذاك البُعبع الذي سيصبحه فيما بعد. فقد كان المسيحيون المحافظون، في نهاية القرن التاسع عشر، يعترهم بالغ القلق جراء قضية مختلفة تماما.

في عام ١٨٦٠، العام التالي لنشر «أصل الأنواع» نشر سبعة من رجال

الدين الانجليكانيين كتاب «مقالات ومراجعات»، وكان عبارة عن مجموعة من المقالات جعلت النقد الأعلى الألماني للإنجيل متاحا للجمهور العام الذي كان قد ظل خالي الذهن، والذي علم الآن، وقد أجمته الدهشة، أن موسى لم يكتب الأسفار الخمسة الأولى من العهد القديم، وأن داود لم يكتب المزامير، وأن المعجزات الإنجيلية لا تتعدى كونها استخدامات مجازية أدبية. آنذاك، كان رجال الدين الألمان أرفع تعليما وثقافة بكثير من نظرائهم ببريطانيا وأمريكا الذين لم يكونوا مؤهلين لمتابعة الأبحاث الأكاديمية الألمانية، أو لشرحها لأتباعهم. وبمطلع خمسينيات القرن التاسع عشر، كان المنشقون عن الكنيسة الانجليكانية البريطانية والذين كانوا من غير المسموح لهم الدراسة بأكسفورد أو كامبريدج قد بدأوا في الدراسة بالجامعات الألمانية، ولدى عودتهم إلى وطنهم، أتوا معهم بالنقد الإنجيلي الأعلى الألماني. آنذاك، كانت الصدامات قد بدأت بالفعل بين الباحثين «المتألمين» وزملائهم بالكليات والمعاهد اللاهوتية.

أحدث «مقالات ومراجعات» إثارة كبرى، بيع من الكتاب ٢٢ ألف نسخة في عامين (أكثر من كتاب أصل الأنواع طوال الأعوام الواحد وعشرين الأولى بعد نشره)، وصدرت منه ثلاث عشرة طبعة في خمس سنوات، واستحث حوالى أربعمئة كتاب ومقالة في استجابة له. كان ثلاثة من الكتاب الذين ساهموا في المجموعة ينتمون إلى دائرة رجال دين تقدميين بأكسفورد وكامبريدج، والذين كانوا ييقون بعضهم مطلعين على أحدث التطورات في مجالهم. كان هؤلاء هم: بادن پاول، أستاذ الهندسة بأكسفورد، وبنجامين چويت (١٨١٧-١٨٩٣) أستاذ الكلاسيكيات وفيما بعد رئيس كلية باليول: ومارك پاتيسون رئيس كلية لينكولن. كانت المقالات متنوعة: ناقشت الطبيعة التنبؤية للنبوءات، تأويل قصص المعجزات، وتأليف سفر التكوين. لكن المقال

الأهم بإطلاقه كان ذلك الذى كتبه چويت: «عن تأويل الكتاب المقدس»، والذى رأى فيه وجوب إخضاع الإنجيل لنفس الدراسة الصارمة التى يخضع لها أى نص قديم. وجد البروتستانت الإنجيليون الذين كانوا قد تعلموا النظر فقط إلى المعنى الواضح للنصوص المقدسة، وفقدوا بذلك أى فهم لطبيعة الكتابة الأسطورية، وجدوا تلك الأفكار باعثة على عميق القلق. فى عام ١٨٨٨، نشرت مسز مرفى وارد، الروائية الإنجليزية رواية «روبرت إسمير» التى روت فيها قصة رجل دين أفقده النقد الأعلى إيمانه. تشكو زوجته عند نقطة معينة قائلة: «إذا كان الكتاب المقدس غير صحيح بالفعل، كتاريخ، فلا أعلم كيف يكون صحيحا بإطلاقه، أو ما قيمته». حققت الرواية أفضل المبيعات فى دلالة على أن المشكلة كانت تشغل قراءً كثيرين.

شعرت هيئة الكهنوت بالقلق أيضا من تلك النظريات الجديدة. بعد نشر كتاب «مقالات ومراجعات» مباشرة، هدد خطاب نشرته التايمز، ونُسب إلى أسقف كانتربرى وخمسة وعشرين أسقفا آخرين - بمحاكمة الكتاب أمام المحاكم الكنسية. وفعلا، تمت محاكمة اثنين منهم بتهمة الهرطقة، وأدينا (على الرغم من أنه تم إلغاء الحكم فيما بعد) وفقدوا وظيفتهما، ثم تم توقيف چويت لفترة عن ممارسة مهامه الإكليريكية. تعاون الأساقفة، وعلماء اللاهوت، وأساتذة الجامعات لعقد ندوات كبيرة لمجابهة «مقالات ومراجعات» ولحق بالإنجيليين، على خلاف المتوقع، الأنجلو كاثوليك فى بيان جزم بأن الإنجيل مُنزّل. أيضا، وقع سبعمئة عالم (من مكانة أدنى) احتجاجا شديد اللهجة يدينون فيه الكتاب، وأنشأ بعض الموقعين «معهد فيكتوريا» الذى كانت مهمته الدفاع عن الحقيقة الحرفية للإنجيل.

غالبا ما وجد علماء اللاهوت التقدميون ممن تبنوا المنهج التاريخي الجديد

أن أقوى داعميهم كانوا هم العلماء المدّاعين، مثلهم، على أحدث الدراسات والأبحاث في مجالهم. مثلاً، حينما تم نفي جون ويليام كولنزو (١٨١٤-١٨٨٣) المبشر وأسقف إقليم ناتال، من طائفته بناءً على دراسته النقدية للخمسة أسفار الأولى من التوراة، قدمه ليل لناديه وأعطاه مساعدة مالية ونمت بين الاثنين صداقة وثيقة. حينما كتب المقدس فردريك ويليام فارار (١٨٣١-١٩٠٣) مقالاً عن طوفان نوح، ورأى فيه بناءً على الأدلة التي قدمها النقد الأعلى، وعلم الجيولوجيا، أن الطوفان لم يغط الأرض كلها، رفض محررو «معجم الإنجيل» مقاله. لكن داروين دعم ترشح فارار لعضوية الجمعية الملكية البريطانية، وكان فارار أحد حملة نعش داروين، وألقى كلمة تأبين مؤثرة على قبره.

في الولايات المتحدة، كان المسيحيون الأكثر ليبرالية منفتحين على النقد الأعلى. اعتقد هنري وارد بيتشر (١٨١٣-١٨٨٧) أن المبدأ والعقيدة ينبغي أن يحتلا المكانة الثانية مقارنة بالعمل الصالح والإحسان، وذهب إلى أن عقاب أي أحد لاعتقاده في آراء لاهوتية مختلفة عمل مضاد للمسيحية. كان الليبراليون أيضاً على استعداد لـ «تنصير» الداروينية، وذهبوا إلى أن الانتقاء الطبيعي كان من عمل الله وأن البشرية تتطور تدريجياً باتجاه كمال روحاني أعظم وأنه سرعان ما سيجد الرجال والنساء أنه ليس ثمة فجوة تفصلهم عن الله وسيكون باستطاعتهم العيش في سلام مع بعضهم. لكن كان ثمة هوة تتسع، وتفصل الليبراليين عن المحافظين. أصر تشارلس هودج، في معارضته للنقد الأعلى، على أن كل كلمة في الإنجيل هي وحى إلهي وصحيحة بما لا يقبل مجالا للشك. كتب ابنه أرشيبالد مع زميله الأصغر سنا بنجامين ورفيلد دفاعاً كلاسيكياً عن الحقيقة الحرفية للإنجيل. رأياً أن جميع قصص الإنجيل

ونصوصه «معصومة من الخطأ تماما، وأنا ملزمون بالإيمان بها وإطاعتها وأن كل ما فى الإنجيل حقائق ووقائع لا تقبل الجدل.

فى عام ١٨٨٦، أنشأ المبشر الإحيائى دوايت ليتمان مودى (١٨٣٧-١٨٩٩) «معهد مودى للإنجيل». لمجابهة النقد الأعلى، وكان هدفه خلق كوادى يعارضون الأفكار الزائفة التى رأى أنها ستدمر الأمة. تم إنشاء كليات مماثلة بواسطة ويليام بى. رايلى فى مينياپوليس عام ١٩٠٢، وأنشأ قطب النفط ليتمان ستوارث كلية أخرى بلوس أنجيليس عام ١٩٠٧. رأى البعض النقد الأعلى رمزا لكل ما هو خطأ فى العالم الحديث. ذهب رجل الدين الميثودى ألكساندر ماكاليستر إلى القول بـ «أننا إذا لم نملك معيارا معصوما من الخطأ فمن الأفضل ألا يكون لدينا أى معيار بإطلاقه»؛ وإنه بمجرد أن تصبح حقيقة الإنجيل موضع الشك ستختفى كل القيم المحترمة. أما الواعظ الميثودى لياندر دبلو ميتشل، فقد رأى أن النقد الأعلى هو المسئول عن السكر والخيانة الزوجية المنتشرة الآن بالولايات المتحدة، فيما اعتقد رجل الدين المشيخانى إم. بى. لامبدين أنه سبب معدلات الطلاق المرتفعة، والابتزاز، والفساد، والجريمة والقتل. كان المسيحيون الأمريكيون قد تعلموا النظر إلى حقائق الدين بصفتها فى متناول مدركات عقولهم والتعاطى مع المعنى الواضح للنصوص الإنجيلية بصفته واقعا. ثم غدا من الصعوبة بمكان الحفاظ على هذا التوجه.

بعد داروين، أصبح بالإمكان إنكار وجود الله دونما تحدى القرائن العلمية ذات الموثوقية الكبرى. وللمرة الأولى، أصبح الشك وعدم الإيمان خيارا فكريا قابلا للحياة يمكن الدفاع عنه. لكن الناس احترزوا من استخدام تعبير «ملحد». فضل المصلح الاجتماعى الإنجليزى جورج هوليوك (١٨١٧-١٩٠٦)

أن يسمى نفسه «علمانيا» لأنه رأى أن الإلحاد يوحى بالانحلال الأخلاقي. أما تشارلس برادلو (١٨٣٣-١٨٩١) الذي رفض حلف اليمين البرلمانية، لأنه كان عليه أن يقسم بالله لدى شغله مقعده بمجلس العموم، فقد كان يفاخر بأن يدعو نفسه ملحدًا - لكنه حدد موقفه على الفور: «لا أقول إنه ليس ثمة إله: وإلى أن تخبرني ما تعنيه بالله، فلستُ على درجة من الجنون لأقول شيئاً مثل، هذا». لكنه كان يعرف أن الله ليس «شيئاً مميزاً تماماً ومختلفاً في جوهره» عن العالم الذي نعرفه.

شعر العالم البيولوجي البريطاني توماس هاكسلي (١٨٢٥-١٨٩٥) أن الإلحاد الكلي مفرط في دوغماتية لأنه يستخدم مزاعم ميتافيزيقية عن عدم وجود الله على أساس غير كافٍ من الأدلة الفيزيقية. من المحتمل أن هاكسلي كان هو من نحت مصطلح «لأدري» في وقت ما في ستينيات القرن التاسع عشر. رأى هاكسلي أن اللاأدرية ليست معتقداً بل منهجاً متطلبه بسيط: «في شئون العقل، لا تتظاهر أن الاستنتاجات غير المثبتة أو غير القابلة للإثبات، يقينية». قال إن سقراط، والقديس بولس، وكالذين وديكارت، ولأنهم أبقوا على هذا التحفظ المبدئي، فقد كانوا جميعهم لأدريين، وإن اللاأدرية هي الآن «المبدأ الجوهرى للعلم الحديث». لكن هاكسلي رأى أيضاً العقلانية العلمية دينا علمانياً جديداً يقتضى التحول إلى اعتناقه والالتزام التام به، وأنه سيكون على الناس الاختيار بين أساطير الدين وحقائق العلم، وأنه ليس ثمة حلول وسط: «سيكون على أحدهما أو الآخر الاستسلام بعد معركة لا يُعرف مداها».

من الواضح أن هاكسلي شعر بوجود معركة. فعلى حين أن العلم كان رمزاً للتقدم الذي لا رجعة عنه، بدا الدين جزءاً من العالم القديم الذي كان من

المحتم له أن يختفى. أما روبرت جى إنجرسول (١٨٣٣ - ١٨٩٩)، المحامى، والخطيب والمدعى عام والذي أصبح المتحدث الرئيسى باسم اللادرية الأمريكية، فقد رأى أن البشرية سرعان ما تنضج وتستغنى عن الله: سيدرك الجميع، يوما ما، أن الدين قد أصبح نوعا مندثرا؛ فى حين رأى الشاعر والروائى الأمريكى تشارلس إليوت نورتون (١٨٢٧ - ١٩٠٨) «فقدان الإيمان الدينى بين الشرائح الأكثر تحضرا فى الجنس البشرى هو خطوة من الطفولة إلى النضج». وبمقدم سبعينيات القرن التاسع عشر، تصلبت تلك القناعة وأصبحت أسطورة جديدة رأت الدين والعلم مشتبكين فى صراع أزالى حتمى.

شكل أنصار العلم، تاريخا تعديليا للعلاقات بين الاثنين، رؤى بأسلوب منمق، ظهر فيه أبطال «التقدم» - برونو، جاليليو، لوثر - ضحايا عاجزين فى مواجهة الكرادلة الأشرار والبيوراتيين المتعصبين. أما الدعائى الأمريكى جويل مودى فقد قال إن الدين هو «علم الشر».

«طرد الرجال ذوو الثقافة الرفيعة والتعليم العالى، النساء الورعات الفاضلات واقتيدوا من الأكواخ المتواضعة ومن على العروش بناء على أمور متعلقة بالضمير؛ أو ذبحوا بواسطة الغوغاء المجانين الذين يتحرقون شهوة لله. بُترت أطراف الرجال والنساء وانتزعت عن أجسادهم، وقُلعت أعينهم، وشوّهت لحومهم وتم شيهها ببطء، وعُذّب أطفالهم بوحشية أمام أعينهم بسبب الآراء والاختلافات الدينية».

أما إنجرسول، فقد رأى أن «الصراع المميت» قد ترك ندباته على التاريخ البشرى، حيث قام المدافعون الشجعان عن الحقيقة بمعزل عن البقية، «بجهد مضمّن فى مواجهة الخوف، والعبودية العقلية، والتعصب، والاستشهاد» قاموا بسحب البشرية «بوصة بوصة» مقتربين بها من الحقيقة.

فى عام ١٨٧١، نشر جون وبليام درايبير (١٨١١ - ١٨٨٢) رئيس قسم الطب بجامعة نيويورك كتابه «تاريخ الصراع بين الدين والعلم» الذى صدرت منه خمسون طبعة وترجم إلى عشر لغات. رأى أنه على حين أن الدين تمسك بجبن بحقائق التنزيل التى لا تتغير، سار العلم قدما وتوسع وأعطانا التلسكوبات والبارومترات، والقنوات، والمستشفيات والصرف الصحى، والمدارس، والبرق، وحساب التفاضل والتكامل، وماكينات الخياطة، والبنادق والسفن الحربية. فالعلم فقط هو الذى «بإمكانه تحريرنا من طغيان الدين.. وعلى رجال الكهنوت أن يتعلموا أن يبقوا على أنفسهم داخل المجال الذى تخيروه، ويتوقفوا عن الطغيان على الفلاسفة الذين، قد أصبحوا يعون قوتهم ونقاء دوافعهم، لن يتحملوا مزيدا من هذا التدخل».

لكن خطاب درايبير الهجومى، أفسده فى النهاية، تحيزه الفج ضد الكاثوليكية.

لم يلق كتاب «تاريخ الحرب بين العلم واللاهوت فى العالم المسيحى» (١٨٩٦) الشعبية الفورية مثل كتاب درايبير، لكنه كان أقوى تأثيرا على المدى البعيد. كان مؤلفة العلمانى المتحمس ديكسون هوايت (١٨٣٢ - ١٩١٨) أول رئيس لجامعة كورنيل . جاء فى كتابه.

«طوال التاريخ الحديث، نتج عن التدخل فى العلم لصالح الدين، حتى لو كان مثل هذا التدخل بوازع من الضمير، أكثر الشرور بشاعة للدين والعلم معا - وبشكل ثابت. وعلى النقيض، فكل الدراسات العلمية غير المقيّدة، أيا كانت مخاطرها المؤقتة على الدين فى بعض مراحلها، قد نتج عنها، ودونما استثناء الخير، الأعظم للدين والعلم معا».

وهكذا، فقد رأى أن الدين والعلم متعارضان ولا سبيل للتوفيق بينهما.

أحدهما خيّر ومفيد للبشرية، والآخر شرير وخطر. أنه منذ أن أصر أوغسطين على «مرجعية الإنجيل المطلقة»، عمل اللاهوتيون، دونما استثناء «على إجبار البشرية على الابتعاد عن الحقيقة، وتسببوا في أن يتورط العالم المسيحي لقرون عديدة ويسقط في غياهب الخطأ والأسى».

وفى واقع الأمر، فقد كانت علاقة الدين بالعلم على قدر كبير من التعقيد وانطوت على تضمينات كثيرة متشابكة من الصعب تحديدها. لكن الهجوم الدعائي المبالغ فيه ظل هو السمة التي تميز النقد الإلحادى للدين، والتي تُتَّقى كحقيقة واقعة. كان سوء طرح درايبير لرأى أوغسطين فى الإنجيل مثالا واحدا فقط على هذا التحيز. كانت القصة المُختلقة عن اللقاء الذى تم بين هاكسلى وصامويل ويلبرفورس، أسقف أكسفورد، هى إحدى الحكاوى التى ثابر الملحدون على ترديدها وتداولها. قيل إنه فى يونيو ١٨٦٠، بُعيد نشر كتاب «أصل الأنواع»، اشترك الاثنان فى حوار بالجمعية البريطانية تحدث فيه ويلبرفورس بما يروق الجماهير، وبعد أن اتضح من كلامه أنه لا يفهم أى شىء عن التطور، اختتم مداخلته بأن سأل هاكسلى باستظراف عما إن كان يزعم انتسابه لسلالة القردة عن طريق والده أم والدته؛ وأن هاكسلى رد عليه قائلا إنه يفضل أسلافا من القردة على أسلاف من رجال مثل ويلبرفورس الذى يستخدم مواهبه العظيمة لإعتام الحقيقة. وهذه القصة تكبس، بذكاء شديد، أسطورة «الحرب» (بين العلم والدين) بتصويرها للعلم الباسل الجسور وهو ينتصر على الدين المستكن برضا فى خيلائه. لكن، وكما أثبت الباحثون مرارا، فلم يكن ثمة سجل لهذا الحوار حتى تسعينيات القرن التاسع عشر، كما أن لا ذكر له فيما دُوّن عن الحوار فى حينه. وفى واقع الأمر، فقد كان ويلبرفورس مُطلعا تماما على نظرية داروين ومتمكنا مما جاء بها؛ كما أن

خطابه الذى ألقاه فى المعهد البريطانى أوجز مراجعة كان قد كتبها مؤخراً عن كتاب «أصل الأنواع» والتي اعتبرها داروين نفسه على قدر غير عادى من المهارة، بعد أن اعترف أن ويلبرفورس بين نقاطا أغفلها الكتاب وأن عليه التعاطى معها.

ارتبط الرأى القائل بلا أخلاقية العقيدة الدينية عن كُتب بأسطورة «الحرب» فى الخطاب الإلحادى الدعائى، وأصبح مكوّناً أساسياً لأيدولوجيا الإلحاد. ظهر هذا الرأى لأول مرة فى كتاب «أخلاقيات العقيدة» (١٨٧١) لويليام كينجدون كليفورد (١٨٤٥ - ١٨٧٩) أستاذ الرياضيات بجامعة لندن الذى ذهب فيه إلى أنه من غير المقبول فكراً وأخلاقياً أيضاً إقرار أى رأى - دينى، علمى أو أخلاقى - بدون أدلة كافية. وكتوضيح لمعناه، استخدم قصة عن سفينة ركاب معطوبة يعلم صاحبها أنها بحاجة إلى إصلاحات كثيرة، لكنه قرر، ولكى يوفر على نفسه النفقات، أنها قد كُتِب لها النجاة فى رحلات كثيرة وأن الله لن يسمح بغرقها وهى تحمل على ظهرها كل هؤلاء الركاب. وحينما غرقت السفينة فى المحيط، أمكنه استلام المبلغ المؤمن عليها به.

لقى كتاب كليفورد قبولا فورياً إذ عبّر عن المزاج السائد. بنهاية ستينيات القرن التاسع عشر، جعل تبجيل العلم فى أوساط كثيرة بصفته الطريق الوحيد المؤدى للحقيقة، من فكرة «العقيدة» دونما برهان علمى أمراً شائناً ليس فقط على المستوى الفكرى بل والأخلاقى أيضاً. رأى عالم الاجتماع الأمريكى لستر وارد، أن الخزعات (وهو تعبير كان يطبقه بدون تمييز على أية فكرة دينية) أدت إلى وهن المخ عصبياً، وإلى إضعاف النسيج الأخلاقى. قال إنه بمجرد أن يقر الفرد بأن ثمة أفكاراً تخرج عن نطاق الإدراك البشرى، يصبح على استعداد لتقبل أى شىء، فيما ذهب الفيلسوف الإنجليزى جون

ستوارت ميل (١٨٠٦ - ١٨٧٣) إلى القول بأن ضلالات العقيدة «بعض ادق على نصف الأوهام المؤذية التي يسجلها التاريخ» والسذاجة هي فعل جبن بغيض «أعطني زوبعة وعاصفة الفكر والفعل بدلا من هدوء الجهل والإيمان المميت». أما إنجرسول، فجاء احتجازه على شكل المقولة التي ما فتئ يردها، «أنفنى من الجنة إن أردت، لكن اسمح لى أولا أن أكل من ثمار شجرة المعرفة».

أما الآن فقد اعتدنا على فكرة أن العلم والدين على طرفى نقيض بدرجة لم تعد معها هذه الأفكار تبعث على الدهشة. لكن فى نهاية القرن التاسع عشر، كان غالبية رجال الدين مازالوا يُجلُّون العلم؛ لم يكونوا بعد قد قدروا المدى الذى قوضت به الداروينية اللاهوت الطبيعى الذى كانت «عقيدتهم» مؤسسة عليه. آنذاك، لم يكن المتدينون هم الذين يُشعلون وقود الصراع بين المُبْحِثين، بل المدافعون عن العلم. لم يكن لمعظم العلماء مصلحة فى سحق الدين، فقد كانوا قانعين بمواصلة أبحاثهم، ولم يُظهروا أى اعتراضات إلا حينما كان رجال الدين يحاولون عرقلة أبحاثهم. كان المُروِّجون لداروين هم من التحقوا بصفوف الحرب الهجومية فى حملة صليبية معادية للدين. أثناء العقود الأخيرة من القرن التاسع عشر، قام كارل فوجت (١٨١٧ - ١٨٩٥) ولودفيج بوختر (١٨٢٤ - ١٨٩٩) وإرنست هكل (١٨٣٤ - ١٩١٩) برحلات فى أنحاء أوروبا وألقوا محاضراتهم الحماسية فى قاعة اكتظت بالحضور. كان فوجت عالما جيدا (رغم أن بعض زملائه ارتابوا فى أنه كان متسرعاً فى استنتاجاته) لكنه كان معادياً للإكليروس بضراوة بدرجة أنه حينما كان يتحدث عن الدين كان يفقد منظوره تماما. كان نهجه هو تقديم العقيدة بأسلوب تبسيطى مفرط - مثلا، كان يهاجم، بضراوة أسطورة سفينة نوح وكأنا هي عائق جدى فى سبيل التقدم العلمى - ثم يكرس وقتاً غير متناسب يهاجم فيه خيال المائة ذلك الذى نصبه بنفسه.

حينما كان ثلاثتهم يحولون اهتمامهم للدين، كانت أحاديثهم تتسم بعدم الدقة على خلاف نقاشهم للعلم، بحيث تفسد التعميمات الجامعة نقدهم. قال الفيلسوف فريدريش پولسن إنه حينما قرأ «لغز الكون» لهكل، وكان قد حقق أفضل المبيعات، شعر بعميق الخجل لفكرة أن مؤلفه هو باحث ألماني يعيش في بلد البحث والأكاديمية. كان هكل، مثلاً، قد ذهب إلى أن الأساقفة، أثناء اجتماعهم بمجمع نيقيا، قد اختاروا نصوص أسفار العهد الجديد الأربعة عشوائياً من وسط كومة من الوثائق المزورة وصنعوا العهد الجديد الحالي - وكانت تلك معلومات حصل عليها هكل من كُتيب إنجليزي شديد البذاءة، حتى أنه أخطأ في تاريخ انعقاد المؤتمر. أما حينما كان يناقش العلم، كان خطابه يتسم بالحرص والمنهجية والوقار؛ سمات لم يتجل منها شيء في حديثه عن الدين.

كان هاكسلي يُدرك أنه بغير الإمكان لأي دراسة للعالم الفيزيقي أن تمدنا بأدلة على وجود الله أو على عدم وجوده، من ثم، لم يبدد وقته في خطابات دعائية هجومية. رأى درايبير مُملاً، وفوجت غبيا، ولم يلق منه كتاب بوختر «القوة والمادة» الذي حقق أفضل المبيعات، سوى كل ازدراء، حيث ذهبت أطروحة الكتاب إلى أن الكون لا هدف له، وأن كل شيء منشؤه خلية واحدة، وأن من يعتقد في وجود الله معتوه أبله. كان پاسكال قد أوضح أن «القلب لديه أسبابه» في الإيمان بمعتقدات غير متاحة للقوى العقلانية، ويبدو أن هذا كان ينطبق أيضاً على عدم الاعتقاد بوجود الله الذي ظهر قويا في نهاية القرن التاسع عشر. لم تكن خطابات الملحدین الدعائية الهجومية نموذجاً للدقة والموضوعية والتفحص غير المتحيز للأدلة، تلك السمات التي كانت العقلانية العلمية التي يُجلّونها تتميز بها. وعلى الرغم من ذلك فقد جذب هجومهم

العاطفى اللاذع جماهير ضخمة. ظل ثمة نزوع للتعصب يميز الحداثة، كان قد بدا، منذ زمن طويل، نزوع إلى ضرورة التبرؤ من الأرثوذكسية الجديدة كشرط لخلق حقيقة أخرى جديدة. كان الإلحاد مازال مجالاً للأقلية، بيد أنه من المحتمل أن الذين كانوا يضمرون شكوكاً خفية والذين لم يكونوا قد استعدوا بعد للتخلي عن عقيدتهم، قد وجدوا فى هذا الهجوم النقدى الحماسى الذى كان يصدر نيابة عنهم، تعبيراً تطهيرياً عن عواطفهم الدفينة.

كان ثمة آخرون تخلّوا بأسى عن إيمانهم ولم ينتبهم شعور بطولى بالتحدى، أو بنشوة التحرر. فى قصيدته «شاطئ دوفر» *Dover Beach* يسمع الشاعر البريطانى ماثيو أرنولد (١٨٢٢ - ١٨٨٨) هديراً طويلاً متراجعا فيما ينسحب الإيمان مبتعداً، ليأتى بنداء الحزن الأبدى. لا يملك البشر سوى التشبث ببعضهم طلباً للسلوى. فالعالم الذى بدا ذات مرة: «متنوعاً، مليئاً بالأسرار، جديداً» نراه الآن على حقيقته خلواً من أى «فرح أو حب أو نور/ أو يقين أو سلام أو بلسم للألم/ ونحن هنا وكأئنا على سهل يلفه الظلام، نتقاذفنا نُدُر مشوشة لصراع وفرار/ حيث تتصادم الجيوش الجاهلة فى ظلمة الليل».

فى أفضل أحواله، ساعد الدين الناس على إقامة ملاذ للسلام داخلهم مكنهم من التعايش الإبداعى مع أحزان الحياة؛ لكن، أثناء العصر العلمى حل اليقين العلمى غير المبرر محل الأمان المُستبطن. وفيما تراجع الإيمان وانخفض مستواه، شعر الكثيرون فى العصر الفيكترى بالخواء الذى خلّفه وراءه.

حينما تفحص الفيلسوف الألمانى فريدريتش نيتشه (١٨٤٤ - ١٩٠٠) قلوب معاصريه، وجد أن الله قد توفّى هناك، رغم أن القلة القليلة هم من أدركوا

ذلك. فى كتابه «العلم المرح» (١٨٨٢)، روى نيتشه قصة رجل مجنون هرول ذات صباح إلى السوق وهو يصيح: «أبحث عن الله». سأله المتفرجون المتعلمون بقدرٍ من المرح ما إن كان الله قد فرّ هارباً أم أنه قد هاجر. لكن المجنون ألح فى سؤاله «أين ذهب الله؟» «لقد قتلناه - أنتم وأنا! إننا جميعاً قتلته». تسبب تقدم العلم المذهل فى تهميش الله؛ فقد جعل الناس يُثبّتون اهتمامهم على العالم الفيزيقي بدرجة أصبحوا معها غير مستطيعين، عقلياً وفيزيقياً، أن يأخذوا الله على محمل الجد. كان موت الإله - أى حقيقة أن إله المسيحية أصبح غير معقول - قد بدأ بالفعل يُلقى بظلاله الأولى على أوروبا. ووفقاً لنيتشه وجدت القلة القليلة، ممن استطاعوا استيعاب تضمينات هذه الواقعة غير المسبوقة، أن «شمساً ما تبدو وأنها قد أفلتت وأن الثقة العميقة قد تحولت إلى شك».

بجعلهم «الله» حقيقة مفاهيمية محضة يمكن التوصل إليها من خلال التفكير العلمى العقلانى، من دون شعائر، صلوات، أو التزام أخلاقى، قتل الرجال والنساء الله بالنسبة لأنفسهم. ومثل اليهود الخنزيرين (بالبرتغال) كان الأوروبيون قد بدأوا يخبرون الدين شائناً واهياً لا معالم له، اعتباطياً، بلا حياة. كان المجنون يتوق إلى الاعتقاد فى وجود الله، لكنه لم يستطع. لقد حدث ما لم يكن متخيلاً، غدا كل شىء كان رمز الإله يشير إليه - الخير المطلق، الجمال، التنظيم، السلام، الصدق، العدالة - يتعرض للزوال من الثقافة الأوروبية، ببطء وثبات. كان موت الله بالنسبة لماركس مشروعاً - شيئاً يجرى العمل على إنجازه فى المستقبل؛ أما بالنسبة لنيتشه فكان قد حدث بالفعل: كانت مسألة وقت فقط قبل أن يندثر حضور «الله» تماماً من حضارة الغرب العلمية. وإذا لم يتم العثور على مُطلقٍ آخر يحل محله سيصبح كل شىء

مخلخلاً ونسبياً: «ما هذا الذى كنا إزاءه حينما فصلنا ارتباط الأرض بالشمس؟» سأل المجنون «إلى أين تتجه الأرض الآن؟ أنسقط الآن باستمرار؟ فى كل الاتجاهات، خلفاً، وجانبياً وأماماً؟ أما زال ثمة ما هو أعلى وما هو أسفل؟ ألن نضل الطريق وكأنا فى خواء لا نهائى؟». بالطبع، كان نيتشه مطلعاً على الأطروحات العلمية والفلسفية التى ترمى إلى إنكار وجود الله. لكنه لم يهتم بإعادة سردها. فلم يمت الله بسبب أطروحات فويرباخ، ماركس، فجت وبوخنر الناقدة. ما حدث، هو ببساطة تغير للمزاج والمناخ العقائدى. ومثل إله السماء القديم، كان الإله الحديث البعيد يتراجع من وعى عباده السابقين.

كان القرن الذى بدأ بقناعة عن إمكانيات لا حدود لها يستسلم لرعب لا مُسمّى له. لكن نيتشه اعتقد أن بوسع البشر مجابهة خطر العدم بأن يجعلوا من أنفسهم آلهة. فإن بإمكان الإله الذى كانوا قد أسقطوه على أشياء خارجية أن يولد داخل روح بشرية، كسوبرمان *Übermensch* يضيفى على العالم معنى نهائياً جوهرياً. ولتحقيق ذلك، علينا أن نتنمرّد ضد إله المسيحية الذى عيّن الحدود التى لا يستطيع الطموح البشرى تجاوزها، وتسبب فى اغترابنا عن أجسادنا ورغباتنا، وأضعفنا بمثال التراحم. وكتجسد لإرادته للسلطة، سيدفع السوبر مان بتطور النوع إلى مرحلة جديدة بحيث يصبح البشر، فى النهاية، آلهة. لكن ماذا سيحدث حينما يتصور الناس فعلاً أنهم هم الحقيقة الأسمى، وأنهم قانون فى حد ذاتهم؟ ماذا سيحدث حينما تحل الشهوة العارية للقوة والتمكن، تدعمها القدرة الهائلة للتكنولوجيا العلمية، محل تفريغ الذات؛ يوضح سيجموند فرويد (١٨٥٦ - ١٩٣٩)، مؤسس علم النفس، النقلة فى المزاج العام التى كان نيتشه قد شخصّها. على الرغم من أنه كان قد نشأ

فى أسرة يهودية كانت تأخذ الدين بجدية كبيرة - أو ربما بسبب نشأته الدينية - كان الله قد مات فعلا بالنسبة لفرويد. لم يصبح ملحدًا نتيجة دراساته النفسية، فقد كان مُحللاً نفسياً لأنه كان ملحدًا. رأى أن فكرة الإله يتعذر الدفاع عنها. كان قد اكتشف كتابات فيورباخ فى عام ١٨٧٥، والذي كان صيته قد زوى منذ أربعينيات القرن التاسع عشر، واعتقد بأسلوب مضمحل فى أسطورة «الحرب» حيث رأى أنه يجب القضاء على الدين فى هذا الصراع الذى يبدو وأن لا نهاية له. فالعلم وحده هو الذى باستطاعته ضمان صحة البشر الجسدية والعقلية، وفى الواقع، فإن انتصاره محتم، كما أن عقلانية البشر فى سبيلها إلى النضج والاستقلال، ولا بد وأن تحطم، تدريجياً، القيود التى تعيق تقدمها. كتب فرويد يقول «إن صوت العقل خافت» وسينجح فى النهاية فى إخماد صوت الدين، لكن هذا لن يحدث سوى فى المستقبل البعيد. رأى أنه من الخطر إجبار الناس على الإلحاد قبل الأوان لأن بإمكان هذا أن يؤدى إلى إنكار غير صحى.

درس فرويد الطب بجامعة فيينا، لكنه كان عميق الاهتمام بالفلسفة والدين. بيد أنه أجرى دراساته الدينية على ضوء اعتقاده فى موت الله. اعتقد أنه ليس ثمة حاجة لتبرير إلحاده لأن حقيقته كانت بديهية. ففكرة الإله «طفولية بجلاء، غريبة عن الواقع بدرجة أنه من المؤلم لأى أحد ذى توجه ودى نحو الإنسانية أن يعتقد أن غالبية الناس لن يستطيعوا أبدا الارتقاء فوق تلك النظرة إلى الحياة». وبملاحظته التماثل بين الطقوس الدينية والطقوس الهاجسية لبعض مرضاه، انتهى فرويد إلى أن الدين مرضٌ، عصابى يقترب من الجنون، وأن مرجع الرغبة فى الله هو خبرة الطفل بالعجز وتوقه إلى وجود من يحميه؛ كما أنه يعكس شغف الأطفال بالعدالة والإنصاف ورغبتهم فى أن تستمر الحياة إلى الأبد.

كان فرويد قد توصل بالفعل إلى نظريته عن أصول الدين قبل أن يبدأ دراسته للدين. قام، ببساطة، بانتقاء بعض النصوص، وجاءت تفسيراته لها على قدر من الغرابة والجموح بحيث تدعم قناعته أن منشأ الدين هو الضغوط النفسية التي تعكس مسارنا التطوري. كان قد تأثر بنظريات جان - بابتيست لامارك (١٧٤٤ - ١٨٢٩) التطورية والذي كان قد اعتقد أن لدى جميع المخلوقات الحية حافزا متأصلا للتكيف مع بيئتها. مثلا، فإن الزرافة، ولكي تصل إلى أوراق الأشجار العالية تعلمت أن تمد رقبتها، ثم مررت تلك الخاصية المكتسبة للجيل التالي. ومن منظور يماثل نظرية لامارك، والتي تم إغفالها منذ آنذاك بصفتها تبسيطية، اقترح فرويد أن الدين هو سمة تطورية مكتسبة، تطورت في استجابة لحادث معين. في كتابه «الطوطم والمحرم» (١٩١٣) اقترح أن «البطريك» (كبير القبيلة أو الأب) كان له الحق الحصري في كل إناث القبيلة. نشأ عن ذلك عداوة أبناءه واستيائهم، ومن ثم قاموا بالإطاحة به وقتله. لكنهم بعد ذلك تعرضوا لعذاب الضمير واخترعوا تلك الطقوس الدينية لتخفيف شعورهم بالذنب. أما في كتابه «موسى والتوحيد» (١٩٣٨)، فقد ذهب فرويد إلى أن الإسرائيليين قد قتلوا موسى في التيه أثناء أحد الطقوس الذي كانوا يعيدون فيه تمثيل عملية القتل البدني تلك.

جاء تعريفه للدين في كتاب «مستقبل وهم» (١٩٢٧) اختزاليا يقلل من شأن الدين حيث قال بأنه تحقيق رغبوى لنوازع غريزية غير واعية، فانتازيا كانت في يوم ما تمد الناس بالسوى لكنها الآن صائرة إلى فشل حتمى لأن أساطير الدين وطقوسه تنتمي إلى مرحلة بدائية في تطور البشر. اعتقد أن الوقت قد حان كي نسمح للعلم بتهدة مخاوفنا، وتزويدنا بأساس جديد للسلوك الأخلاقى. حازت تلك التفسيرات على الاحترام لأنها كانت متجذرة في

العلم، لكن كتابات فرويد النقدية كانت معيبة بسبب نظريته غير العلمية للانثى على أنها إنسان غير مكتمل النضج والنمو: الذين كان نشاطا مؤنثا، فيما مثل الإلحاد إنسانا بعد/ ديني أى ذكرنا سليما. تشير نظريته للدين بصفته متجذرا فى تبجيل الطفل الصغير للأب التساؤل عما إن كان رفض فرويد للدين مبعثه عداؤه اللاوعى لوالده.

أطلق على فرويد لقب آخر الفلاسفة. وبمعنى ما، يمكن النظر إلى علم النفس على أنه ذروة مشروع التنوير، لإخضاع كل الواقع لتحكم العقل. وبفضل أعمال فرويد الرائدة، أصبح من الممكن تأويل الأحلام، وإخراج النزوات اللاوعية إلى الضوء، والكشف عن المعنى الخبئ للأساطير القديمة. لكن فرويد أيضا قلص أهمية مثال التنوير (أى العقل) وحجّمه بأن بيّن أنه لا يشكل سوى الطبقة الخارجية العليا للذهن أو للنفس البشرية، وأنه قشرة سطحية لبوتقة تفور فيها الغرائز البدائية وتمور، غرائز ليس بإمكاننا التحكم فيها.

وفيما كان داروين قد كشف عن أن الطبيعة «مُضرجة الأنياب والمخالب» أوضح فرويد أن الذهن البشرى ميدان قتال نخوض فيه صراعات لا نهاية لها مع قوى النفس اللاوعية لا يحدونا فيها سوى أمل واهٍ لحسمها نهائيا.

ألقي فرويد الضوء على أحد توجهات نهاية القرن التاسع عشر الأكثر قتامة حينما اقترح أن الرغبة فى الموت هى نزوع بشرى قوى تماما مثل شهوة الإنجاب والتكاثر. بيد أنه فى نهاية القرن التاسع عشر أيضا كان ثمة مسيحيون أوروبيون كثيرون يعتقدون أن البشر فى سبيلهم إلى التطور والوصول إلى حال جديد أكثر اكتمالا. من جانبهم، كان اللاأدريون مقتنعين أن العالم سيكون مكانا أفضل من دون الله، كان إنجرسول يتطلع إلى مستقبل «يحقق فيه الإنسان، وقد استجمع الشجاعة من انتصاراته المتتالية

على معوقات الطبيعة، حالا من الجلال الهادئ الساكن، غير معروف لاتباع آية خزعبلات». رأى الشك «رحمَ التقدم ومَهده»، وأن فكرة أن ثمة «إله شخصى يفعل كل شىء» قد عملت على توالد «البطالة، الكسل، الجهل، والبؤس» ونموها؛ لكن بإمكان الناس الآن توجيه الطاقات التى أوهنها الدين ليتمكنوا من خلق عالم أكثر عدالة ومساواة. أما چون ستوارت ميل فقد كتب يقول «ثمة معركة قائمة، بإمكان أكثر المخلوقات البشرية تواضعا المشاركة فيها، بين قوى الخير وقوى الشر». رأى أن مهمة جيله هى إبطاء «التقدم الذى لا يكاد أحد يستشعره فى الغالب، والذى من خلاله يتم سحق الخير تدريجيا من قبل الشر»:

«إن فكرة قيام الفرد بفعل أى شىء، حتى بأكثر المستويات تواضعا إذا لم يملك فعل ما هو أكثر، من أجل تحقيق هذا (الإبطاء) ولو بقدر قليل، لهى أكثر الأفكار الحافزة الحيوية التى بإمكانها إلهام الطبيعة البشرية».

كان هذا، وليس أى اعتقاد فى ما وراء الطبيعة، هو دين المستقبل؛ إذ اعتُبر أن العمل من أجل الآخرين من البشر هو الذى سيملاً الخواء، الذى وصفه نيتشه.

لكن رؤية الأمل هذه اقتضت فعل إيمان. كانت الحرب الأهلية الأمريكية (١٨٦١-١٨٦٥) والحرب الفرنسية البروسية (١٨٧٠-١٨٧١) قد كشفتنا بشاعات الحروب فى العصر الصناعى، إذ تم تطبيق العلوم الدقيقة لإنتاج أسلحة فتاكة كانت آثارها مميتة ومدمرة ورغم ذلك، بدت الدول القومية الأوروبية أسيرة رغبة الموت التى قال بها فرويد إذ بدأ بعد الحرب الفرنسية البروسية سباق تسلح أدى إلى مذابح الحرب العالمية الأولى (١٩١٤-١٩١٨)، وكان من الواضح أنها اعتبرت الحروب ضرورة داروينية لا يُكتب

البقاء فيها سوى للأصلح. ومن ثم، رأت الدولة الحديثة أنه ينبغي عليها، وبأية تكلفة لها وللآخرين، أن تنشئ أقوى الجيوش وأكبرها، وتنتج الأسلحة الاعتيادية تدميراً. أوضح الكاتب البريطاني آي . إف. كلارك، أنه ما بين عامي ١٨٧١ و١٩١٤، كان من غير الطبيعي ألا يمر عام واحد دون أن تُنشر رواية أو قصة في بلد أوروبي لا تتطلع إلى حرب مستقبلية رهيبة. ظلت «الحرب العظمى التالية» تتبدى وشيكة منذرة، كمحنة رهيبة وحتمية في آن، تنهض منها الأمة وقد تجددت قوتها وطاقاتها.

في مطلع القرن الجديد، عبر الروائي والشاعر البريطاني توماس هاردي (١٨٤٠-١٩٢٨) عن هذا المزج بأسلوب زخم ونظرة عميقة. عبر في قصيدته «السمان والظلام The Darkling Thrush» (٣١ ديسمبر ١٩٠٠) عن العزلة الكئيبة التي تعانيتها روح الإنسان بعد إقصائها عن الأساليب التقليدية للتوصل إلى معنى للحياة. وصف «المعالم الحادة» لمشهد الشتاء بأنها «جثة القرن»؛ بدا للشاعر أن كل روح على الأرض قد فقدت توهجها وحماسها مثله. وفجأة يبدأ طائر سمان عجوز، «هزيل، مُضْنَى وصغير»- يغنى، يدفع بروحه إلى الكلمة المتنامية. وفيما استمع إلى «أغنية المساء» هذه الصادرة من الأعماق والمليئة بالمشاعر، لا يملك الشاعر سوى أن يفكر، بهدوء وتقبل حزين أنه لا يوجد سبب للأغاني/لمثل هذا الصوت المنتشئ/ سبب مكتوب على الأشياء الأرضية/ البعيدة أو القريبة حولنا/ لكنني أعتقد أن ثمة أملاً مباركاً/ يسرى مرتعداً في هواء ليله السعيد/ أملاً يعرفه هو/ ولا أدري أنا عنه شيئاً».

لا سبيل إلى المعرفة

فى المؤتمر الثانى لعلماء الرياضيات بباريس عام ١٩٠٠، تنبأ، بثقة، الرياضى الألمانى دايثيد هيلبرن (١٨٦٢ - ١٩٤٣) بقرن من التقدم العلمى لا نظير له. لم يتبق أمام العلماء سوى ثلاث وعشرين مسألة عويصة فى النظام النيوتونى للكون، وبمجرد حلها، ستكتمل معرفتنا بالكون. بدا وأنه ليس ثمة حدود للإنجاز الغربى الحديث، وتوقع جميع الفنانين والعلماء والفلاسفة فى جميع المجالات عالماً جديداً شجاعاً. كتبت الروائية البريطانية فيرجينيا وولف (١٨٨٢ - ١٩٤١) بعد زيارتها للمعرض المذهل للرسمامين الفرنسيين الذين ينتمون لمدرسة ما بعد الانطباعية، كتبت تقول «فى، أو فى حوالى ديسمبر ١٩١٠ تغيرت الطبيعة البشرية». هذا الرسامون، عن عمد، من توقعات المتفرجين، معلنين بإضممار صامت عن الحاجة إلى رؤية جديدة للعالم. كانت القناعات اليقينية القديمة تتبخّر.

أراد البعض تأمل الأساسيات غير القابلة للاختزال ودراستها، استبعاد ما هو ثانوى، والتركيز على الجوهرى الضرورى من أجل تشكيل حقيقة مختلفة: اهتم العلماء بالذرة أو الجزئ؛ نكص علماء الاجتماع والأنثروبولوجيا إلى المجتمعات البدئية الأصلية والآثار الفنية البدائية. أراد الناس تشظية الماضى إلى أجزاء ودراسته وشطر الذرة من أجل صناعة شىء جديد. كان پابلو بيكاسو (١٨٨١-١٩٧٣) يقطع موضوعات لوحاته أشلاء أو ينظر إليها بتزامن من منظورات مختلفة. نبذت روايات فيرجينيا وولف وچيمس جويس (١٨٨٢-١٩٤١) أساليب السرد التقليدية القائمة على السبب والنتيجة، وألقيا بقرائهما فى خضم تيار وعى الشخصيات الذى تعمه الفوضى، بحيث يصبحون غير متيقنين عما يحدث بالفعل أو كيف لهم أن يحكموا على ما يفعله الأشخاص.

لكن الحرب العالمية الأولى كشفت عن العدمية المدمرة للذات، التي ورغم كل تلك الإنجازات العملاقة، كانت تكمن متربصة في جوهر الحضارة الغربية الحديثة. وُصفت تلك الحرب بأنها الانتحار الجماعى لأوروبا. بقتلها جيل كامل من الشباب، دمرت تلك الحرب جوهر المجتمع الأوروبى، بدرجة يمكن معها القول إنه لم يُشف تماما أبدا. تحدثت العبثية التامة لحرب الخنادق التي قاتلت فيها الجيوش بعضها بدون أى سبب اجتماعى، أيديولوجى أو إنسانى كافٍ، تحدثت عقلانية عصر العلم. شلّت أكثر البلدان تقدما وحضارة فى أوروبا نفسها وأعاقت أعداءها بواسطة التكنولوجيا العسكرية الجديدة لمجرد خدمة الذات القومية. بدت الحرب ذاتها محاكاة ساخرة مروعة لمثال الآلة. بمجرد أن تم تشغيل الآلية المعقدة للتجنيد، نقل القوات، وصناعة الأسلحة، بدت وأنها

اكتسبت زخم تحركها الذاتى، وأثبتت أنه كاد يكون من المستحيل وقفها. بعد الهدنة، بدا اقتصاد الغرب فى مرحلته النهائية من الانحطاط والهبوط، وشهدت ثلاثينيات القرن العشرين فترة الكساد الكبير وصعود الفاشية والشيوعية. وبنهاية ذلك العقد، كان غير المتصور قد وقع وتورط العالم فى الحرب الكوكبية الثانية وأصبح من الصعب الشعور بالتفاؤل إزاء تقدم الحضارة اللامحدود. أثبتت الأيديولوجيات العلمانية الحديثة أنها تضمّر القتل والدمار تماما مثل أى تعصب دينى. كشفت عن النزعة التدميرية المتأصلة فى كل التوجهات الوثنية أى أنه بمجرد أن يتحول الواقع المحدود لأية أمة إلى قيمة مطلقة، يتملكها دافع. قهرى للتغلب على أى كيان منافس وتدميره.

تأسس العلم الحديث على عقيدة أنه من الممكن التوصل إلى يقين موضوعى. لكن هيوم وكانط ألقيا بالشكوك حول هذا المنال بأن اقترحا أن إدراكنا للعالم الخارجى ما هو سوى انعكاس لما يعتمل فى النفس البشرية. بيد أن كانط نفسه كان يعتقد أن طبقات العلم النيوتونى الأساسية - الفضاء، الزمن، المادة، والسببية- لم تكن موضع تساؤل. لكن وفى غضون جيل واحد من تنبؤ هيلبرت الوثائق بأن كل ما كان على علماء الطبيعة فعله هو مجرد وضع اللمسات الأخيرة على «نظام» نيوتن العظيم ونهجه، كان هذا النظام قد تم تخطيه. كان عالم الفيزياء الإسكتلندى جيمس كلارك ماكسويل (١٨٣١-١٨٧٩) قد طور بالفعل نظرية الإشعاع الكهرومغناطيسية فى نهاية القرن التاسع عشر، مما أوضح أن الفيزيائيين كانوا قد بدأوا يفهمون الزمن بأسلوب يختلف عن خبرتنا به، وأنه يمكن تلقى الموجة الإشعاعية قبل إرسالها. كما اقترحت التجارب المحيرة التى أجراها العالمان الأمريكان ألبرت ميثشلسون (١٨٥٢-١٩٣١) وإدوارد مورلى (١٨٣٨-١٩٢٣) على

انجراف الاثير وسرعة الضوء، أن سرعات الضوء النسبية من الشمس تظل هي نفسها حينما تكون باتجاه دوران الأرض وفي عكس هذا الاتجاه. وكانت هذه نظرية غير متسقة بإطلاقه مع علم الميكانيكا النيوتوني. ثم تبع ذلك اكتشاف ألكساندر - إدموند بكريل (١٨٢٠ - ١٨٩١) للنشاط الإشعاعي، وعزل الظواهر الكمية بواسطة ماكس پلانك (١٨٥٨ - ١٩٤٧). وأخيرا، طبق أينشتاين (١٨٧٩ - ١٩٥٥) نظرية الكم لماكس پلانك على الضوء وصاغ نظرية النسبية الخاصة (١٩٠٥-) والعامية (١٩١٦). استطاعت النسبية التوفيق بين استنتاجات ميتشلسون - مورلي بإدماج مفهوم الحيز والزمن اللذين اعتبرهما نيوتن مُطلقين، في التسلسل الحيزي الزمني. وبتأسيسهما على هذا الاختراق الذي أنجزه أينشتاين، طور نيلز بور (١٨٨٥ - ١٩٦٢) وقرنر هايزنبرج (١٩٠١ - ١٩٧٦) ميكانيكا الكم، وقد ناقض هذا الإنجاز، تقريبا جميع مسلمات فيزياء نيوتن الرئيسية.

وهكذا انتهى الافتراض التقليدي بأن المعرفة تضطرد تراكميا، فيما يضيف كل جيل على إنجازات من سبقوه ويحسنّها. في عالم ميكانيكا الكم المذهل، غدا الحيز ثلاثي الأبعاد والزمن اللابعدى، أوجهاً نسبية من تسلسل حيزي زمني رباعي الأبعاد. وثبت أن الذرات ليست قوالب بناء مصمته لا يمكن تدميرها شُيدت منها الطبيعة، بل وُجد أنها خاوية إلى حد كبير. لم تعد قوانين إقليدس الهندسية توفر التفسير الشمولى والضرورى لبنية الطبيعة. فقد ثبت أن الكواكب لا تتحرك في مداراتها لأنها تُجذب إلى الشمس بفعل قوة جاذبة تعمل عن بعد، بل لأن الفضاء الذى تتحرك فيه مُقوّس. كانت الظواهر دون الذرية محيرة بخاصة لأنه كان يمكن ملاحظتها كموجات وأيضا كجزيئات طاقة. عبر أينشتاين عن حيرته بالقول «خذلتني كل محاولاتي لجعل

أسس الفيزياء ، النظرية تتكيف مع هذه المعرفة. بدا الأمر وكأنما الأرض قد جُذبت من تحت قدمي، ولم يعد بإمكانى رؤية أى أساس صلب فى أى مكان باستطاعتي التأسيس عليه».

وإذا كانت تلك الاكتشافات قد غدت محيرة للعلماء فقد كانت غير مفهومة بإطلاقه للناس العاديين: فضاء (حيز) مقوس، محدود ولا حدود له فى آن؛ أشياء ليست بأشياء ولكنها مجرد مسيرات؛ كون يتوسع؛ ظواهر لا تكتسب شكلا معيناً إلى أن توضع تحت الملاحظة - كل تلك مثلت تحدياً للبدهييات القائمة. حل محل نظريات نيوتن اليقينية نظام ملتبس، متغير، غير محدد المعالم. وعلى الرغم من تفاؤل هيلبرت، فلم يبد أن أحداً قد اقترب من فهم الكون. بدا أفراد البشر، تلك المخلوقات التى وُجِدت عشوائياً والتي من المحتمل لوجودها أن يكون إلى زوال، مازالت هائمة فى كون شاسع لا شخصى. لم تكن ثمة إجابة واضحة على ما سبق «الانفجار الكبير» الذى أدى إلى وجود الكون. بل إن العلماء أنفسهم لم يعتقدوا أن معادلات نظرية الكم تفسر ما هو موجود بالفعل؛ لا يمكن التعبير عن تلك التجريدات الرياضية بالكلمات، وأصبحت معارف لا تتعدى رموزاً هى مجرد ظلال لحقيقة لا يمكن وصفها. وبدت عدم المعرفة متأصلة فى الحال البشرية. قلبت ثورة عشرينيات القرن العشرين الأرثوذكسية العلمية التقليدية رأساً على عقب، ومادام هذا قد حدث مرة، فبالإمكان أن يحدث ثانية.

اعتقد بعض المسيحيين أن الفيزياء الجديدة صديقة للعقيدة، هذا على الرغم من إصرار أينشتاين على أن النسبية هى نظرية علمية لا علاقة لها بالدين. اغتنموا بحماس تعليق أينشتاين الشهير أثناء حوار له مع بور فى بروكسل عام ١٩٢٧ قال فيه إنه على الرغم من أن ميكانيكا الكم «تحوز بالتأكيد على

الإعجاب إلا أن ثمة صوتاً داخلياً يخبرنى أنها.. لا نُعزِّبنا على الإطلاق من سر (الكائن العجوز). إننى، على أية حال، مقتنع بأنه لا يقامر عشوائياً». لكن أينشتاين لم يكن يشير إلى إله شخصى، فقد استخدم تعبير «الكائن العجوز» (وهى صورة قبالاتية عصر أوسطية) ليرمز إلى نظامٍ موجود غير شخصى حلولى يمكن فهمه. بيد أن عالم الفلك البريطانى آرثر ستانلى إديتجنون، رأى فى النسبية قرينة على وجود عقل فى الطبيعة؛ واعتبرها الكاهن آرثر إف. سميثرس تجلياً للروح القدس؛ ورأى آخرون أن المدرك الجديد للزمن يثبت صدقية الحياة الآخرة؛ واعتقد البعض أن نظرية «الانفجار» الكبير تدعم ما جاء بسفر التكوين، بل إن البعض ذهب إلى حد القول أن لا حتمية ميكانيكا الكم تدعم فكرة تحكم العناية الإلهية فى العالم. كان نمط التكهّنات هذا خاطئاً. كان هؤلاء المدافعون الذرائعيون، وقد تعودوا على الحاجة إلى البراهين العلمية، مازالوا يفسرون رموز الإنجيل بأسلوب حرفى مبالغ فيه. أما ماكس پلانك فكان له رؤية أكثر حكمة عن العلاقة بين العلم والدين. رأى أن الاثنين متسقان تماماً: يتعاطى العلم مع العالم الموضوعى المادى والدين مع القيم والأخلاقيات. أما الصراع بينهما فينشأ عن «الخط بين صور الدين وقصصه الرمزية وبين النصوص والإفادات العلمية».

بعد أينشتاين أصبح من الواضح بدرجة مقلقة أن العلم، لم يكن بوسعه أن يمدنا بالأدلة القاطعة. وأن استنتاجاته كانت أيضاً قاصرة محدودة، ومشروطة. صاغ هاينسبرج فى عام ١٩٢٧ مبدأ الاحتمية فى علم الفيزياء موضحاً أنه من المحال على العلماء الوصول إلى نتيجة موضوعية لأن فعل الملاحظة ذاته يؤثر فى فهمهم للموضوع الذى يتفحصونه. فى عام ١٩٣١، أتى الفيلسوف النمساوى كيرت جوديل (١٩٠٦-١٩٧٨) بنظرية يوضح من

خلالها أن أى نظام (منهج) منطقي أو رياضى شكلى لابد أن يحتوى على فرضيات لا يمكن البرهان عليها من داخل النظام: سيكون دائما ثمة فرضيات بالإمكان إثبات صحتها أو عدم صحتها من خلال مُدخل خارجى. عمل هذا على تقويض البديهية التقليدية عن الحَسْم المنهجي. رأى الفيلسوف الأمريكى چون ديوى (١٨٥٩ - ١٩٥٢) فى محاضرات جيفورد التى ألقاها بإدنبوره عام ١٩٢٩، أن مسعى ديكارت للوصول إلى اليقين لم يعد ممكنا له أن يكون غاية للفلسفة الحديثة. فقد حررنا هايزنبرج من ميكانيكا القرن السابع عشر حيث كان يُنظر للكون على أنه آلة عملاقة تشكلها مكونات منفصلة، فيما مضى هذا الجيل الجديد من العلماء يكشفون عن عدم الترابط العميق بين أجزاء الكون.

بدا من الواضح أن مخاخنا لا تستطيع الوصول إلى اليقين الكامل أو البرهان الذى لا يُدحض. فعقولنا محددة قاصرة، ويبدو أن بعض المشاكل ستظل دونما حل. وكما أوضح عالم الفيزياء الأمريكى پرسى بریدجمان (١٨٨٢ - ١٩٦١) فقد:

«تتغير بنية الطبيعة فى وقت ما بحيث لا تستطيع عمليات فكرنا التجاوب معها بدرجة تتيح لنا فهمها بإطلاقه.. إن العالم يخبو ويراوغنا.. إننا نواجه شيئا يتحدى الوصف والفهم بالفعل. لقد وصلنا إلى حدود رواد العلم العظام، أى أننا نعيش فى عالم ودود بمعنى أنه غير مفهوم لعقولنا».

بدا العلماء فى هذا، مثل اللاهوتيين الصامتين. وجدوا أن الله خارج نطاق متناول العقل البشرى. وأيضا أن العالم الطبيعى مراوغ بدرجة مفرطة. بدا وأن ثمة درجة من اللاأدرية ملازمة للحال البشرى.

بيد أنه على الرغم من القلقلة التى تسببت فيها تلك الثورة العلمية الجديدة،

إلا أن الفيزيائيين لم يبدوا مستائين بأكثر مما يجب. كان أينشتاين قد أعلن أنه إذا كانت نظرية النسبية صائبة يصبح من الممكن التنبؤ بثلاثة أمور: سيصبح من الممكن فهم سبب الحركة المدارية (المخروطية) الغريبة لكوكب عطارد؛ وسيصبح من الممكن حساب الانحراف المضبوط لشعاع من الضوء من خلال كتلة جاذبية الشمس؛ ولأن كتلة الشمس ستقلل السرعة الاتجاهية للضوء، فسيكون لهذا تأثير على الضوء الذي تبعثه. وخلال عشر سنوات تم إثبات صحة التنبؤين الأولين من خلال المعطيات التجريبية. لكن لم يتم إثبات صحة التنبؤ الثالث حتى الستينيات وذلك لأن تراجع سرعة الضوء كانت دقيقة جدا ولم يكن لدى العلماء التكنولوجيا التي تمكنهم من قياسها. كان بالإمكان، مبدئياً، أن يكون أينشتاين مخطئاً ولم يتسبب له هذا الاحتمال فى القلق: حينما سُئل عما سيحدث إذا لم تثبت صحة نظريته معملياً، رد قائلاً: «سيكون هذا من سوء حظ التجارب، فالنظرية صحيحة!». لم يبد وأن النظرية العلمية كانت تعتمد بالكامل على الاستدلال المنطقى والحسابات: كان الحدس، والحس الجمالى، والبساطة عوامل مهمة أيضاً. وخلال الأربعين عاماً تلك، ارتضى العلماء أن يعملوا وكأننا النسبية حقيقية. كان لديهم ما يسميه المتدينون «إيماناً» بها. ثم كوفئ هذا الإيمان فى النهاية حينما أتيحت التقنية السبكتروسكوتية (التحليل بالمطياف) وأصبح بوسع العلماء ملاحظة التأثير الذى كان أينشتاين قد تنبأ به. فى العلم، كما فى الدين، يستطيع البشر إنجاز التقدم على أساس من الأفكار التى لم تثبت، ولكنها تنجح عملياً هذا على الرغم من عدم البرهان عليها تجريبياً.

أثرت ثورة عشرينيات القرن العشرين العلمية بوضوح على أعمال كارل بوبر. فى كتابه الإبداعى «منطق الاكتشاف العلمى» (١٩٣٤)، تمسك بعقلانية

العلم وبالتزامه بإجراء الاختبارات الصارمة، وبالحياة المبدئية، لكنه رأى،
وخلافا لما هو شائع، أنه لا يتبع فى مسيرته حاصل الجمع المنهجى التراكمى
لحقائق يتم البرهان عليها تجريبيا. فهو يتحرك قدما حينما يأتى العلماء،
بتكهنات إبداعية جسورة لا يمكن أبدا إثبات صحتها بشكل تام، ولا تفوق
مصادقيتها أى «معتقد» آخر وذلك لأن بإمكان الاختبارات العملية أن توضح
فقط أن الافتراض «ليس» خطأ. كثيرا ما كان الناس يسمعون پوپر يقول
«نحن لا نعرف أى شىء». ووفقا للفيلسوف البريطانى بريان ماجى، فقد كان
پوپر يعتقد أن هذا «أهم استبصار فلسفى موجود، والذي يجب أن يشكل
جوهر كل النشاط الفلسفى». فالبشر لم يتمكنوا أبدا من الوصول إلى معرفة
كاملة لأن كل ما نعرفه فى لحظة بعينها دائما ما يخضع للمراجعة والتعديل
فيما بعد، لكن، وبدلا من أن يتسبب له هذا فى الاكتئاب، فقد وجد پوپر فى
عمله الدائم على مسائل لا حل لها بهجة لا حدود لها. كتب يقول فى مذكراته
«أحد المصادر الكثيرة للسعادة هو أن نبصر ومضة، هنا وهناك، لأحد الأوجه
الجديدة للعالم المذهل الذى نحيا فيه، ولدورنا فيه».

كان ذلك أيضا ما خبره أينشتاين الذى كان قد أوضح ذلك بقوله:

«أجمل العواطف التى باستطاعتنا أن نخبرها هى (العاطفة) الروحية. إنها
هى التى تبذر كل الفنون والعلوم الصادقة. إن من لا يخبر هذه العاطفة هو
فى حكم الأموات. لأن نعرف أن ذلك المستغلق على أفهامنا موجود حقا،
يجسد ذاته لنا فى أسمى أنواع الحكمة، وفى أشكال الجمال الأكثر إشراقاً
وتألقاً، والتى بإمكان ملكاتنا الكلية أن تفهمها فقط فى أكثر أشكالها بدائية
- هذه المعرفة، هذا الشعور هو فى مركز جميع الدين الحق. وبهذا المعنى،
وبهذا المعنى فقط، فإننى أنتمى إلى صفوف المتدينين الخاشعين المخلصين».

أكد أينشتاين أنه لا يقر بالإله الحديث المشخص. لكن الكثيرين من اللاهوتيين ورجال الدين الذين أوردناهم فى هذه الدراسة - أوريجن، أو الآباء الكبدوقيين أو دينس وتوماس الإكويني - كان لابد وأن يفهموا تحديدا ما يعنيه.

لم يكن الجميع هم من على استعداد للتخلى عن المسعى لليقين. أثناء عشرينيات القرن العشرين، اجتمع عدد من الفلاسفة فى قيينا، لمناقشة عدد من الموضوعات ومن بينها أفكار عالم الرياضيات النمساوى لودفيج فيتجنستاين (١٨٨٩-١٩٥١) الذى كان هدف بحثه الذى نشره عام ١٩٢١ فى مجال المنطق والفلسفة أن يوضح عدم جدوى الحديث عن أفكار تقع خارج نطاق الوقائع الواضحة التى تقوم على أساس من المعطيات الإمبريقية للحواس، وأورد مقولته الشهيرة «حيثما لا يستطيع الفرد الحديث، عليه التزام الصمت». رأى أنه من المشروع القول بأن السماء تمطر لأنه من السهل إثبات هذه المقولة. لكن مناقشة أى أمر افتراضى أو غامض ولا سبيل إلى معرفته - سواء كان فى الفلسفة، الأخلاقيات، علم الجمال، المنطق أو الرياضيات - لا تعدو أن تكون تكهنات ويجب التخلي عنها. وتطبيقاً لمبادئه، ترك فيتجنستاين جامعته عام ١٩١٨ وعمل مدرسا بمدرسة فى الريف حتى عام ١٩٣٠ حينما قَبِل عرض زمالة بجامعة كيمريدج.

اتفق أعضاء «دائرة قيينا» على أننا لا نستطيع أن نأتى بإفادات ذات معنى سوى عن أمور بالإمكان اختبارها والمصادقة عليها من خلال التجارب الحسية، ومن ثم فالعلوم الطبيعية وحدها هى مصدر المعرفة الموثوق. رأوا اللغة العاطفية لا معنى لها لأنها لا تصلح سوى لإثارة المشاعر أو الحفز على الأفعال لكن لا يمكن البرهان على فحواها بأسلوب أو آخر وأنه من الواضح

أن مفهوم «الله» لا معنى له بإطلاقه وأن الإلحاد واللاأدرية مواقف غير منطقية لأنه ليس ثمة ما يُنكر أو ما لا يمكن معرفته على وجه التحديد. ومثل كل المفكرين آنذاك كان أتباع المدرسة الوضعية هؤلاء يحاولون العودة إلى الأصول التي لا يمكن اختزالها. كشف موقفهم شديد الصرامة هذا عن توجه الحداثة المتعصب والذي كان له أن يصبح سمة أنماط أخرى من الأصولية. اقتضى تعريفهم الضيق للحقيقة رفضاً بالجملة للعلوم الإنسانية وعدم أخذ أى رأى منافس فى الاعتبار. بيد أن البشر ظلوا دائماً يتمتعون فى أسئلة غير قابلة للحلول الحاسمة: تمتعوا فى الجمال، الموت و الفناء، والمعاناة وغيرها من الأمور التى تشكل جزءاً جوهرياً من الوجود الإنسانى، ومن ثم يرى الكثيرون أنه من غير الواقعى، بل من الصلافة، التغاضى عنها و كأنها غير موجودة.

فى أقصى الجانب الآخر من تلك التوجهات الفكرية، تطور شكل من المسيحية الوضعية مثل تمرداً قاعدياً ضد العقلانية الحداثية. فى ٩ أبريل ١٩٠٦، زعمت أول مجموعة من الـ Pentecostals (طائفة تحتفى بعيد العنصرة، اليوم الذى تلقى فيه موسى القوانين على جبل سيناء) أنهم خبروا الروح فى بيت صغير جداً بلوس أنجيليس، وأنهم مقتنعون أنه هبط عليهم بنفس الأسلوب الذى هبط به على تلاميذ المسيح يوم عيد العنصرة اليهودى، حينما تجلى الحضور الإلهى على شكل ألسنة لهب ومنح هؤلاء الأتباع القدرة على التحدث بلغات غريبة. قالوا إنهم حينما تحدثوا بتلك «الألسنة» شعروا وأنهم يعودون إلى جوهر التدين الأصيل الموجود أسفل أى عرضٍ منطقى تحليلى للعقيدة المسيحية. وفى غضون أربع سنوات كان هناك مئات من تلك المجموعات فى أنحاء الولايات المتحدة، وانتشرت الحركة فى خمسين بلداً أخرى. فى البداية كانوا على قناعة بأن تجربتهم هى إيدان بمقدم «آخر

الزمان». تدفقت حشود من الأمريكيين الأفارقة والبيض المحرومين على أماكن صلواتهم وهم على قناعة تامة بأن المسيح سرعان ما سيعود لإقامة مجتمع أكثر عدالة. لكن بعد أن حطمت الحرب العالمية الأولى ذلك الحلم، رأوا في قدرتهم على التحدث بلغات غريبة أسلوباً جديداً للتحدث إلى الله: لقد أوضح القديس بولس أن المسيحيين يجدون صعوبة في الصلاة، «وكذلك الروح أيضاً بعين ضعفاتنا. لأننا لسنا نعلم ما نضلى لأجله كما ينبغي ولكن الروح نفسه يشفع فينا بأنات لا يُنطق بها» (رومية: ٢٨-٢٦).

كان هذا، بمعنى ما، نسخة مشوشة من روحانية الصمت. كان الپنٹکوستاليون يحاولون التواصل مع الله الموجود خارج متناول مقدرة الكلام. لكن روحانية الصمت كما خبرها أوريجن، جريجورى النيسى، أوغسطين، دنيس، بوناڤنتورا، توماس الإكويني، وإكهارت، كانت لا تثق في تلك الروحانية التجريبية. كان الرجال والنساء من أتباع تلك الحركة الجديدة تتنابهم أثناء الطقوس الشعائرية، حالات غشية، ويشعرون أنهم يسبحون في الهواء، وبأجسادهم تذوب في فرح غامر يعجزون عن التعبير عنه. قالوا إنهم كانوا يشاهدون شرائط ضوء في الهواء وكانوا ينبطحون أرضاً وقد صرعهم ثقل ذلك البهاء والمجد.. كان هذا شكلاً من أشكال الوضعية لأن تلك الجماعات كانت تعتمد على التجربة الحسية مباشرةً من أجل إثبات مصداقية معتقداتهم. لكن الانتشار بالغ السرعة لهذا النمط من العقيدة كان إشارة إلى عدم الرضا الشائع عن المعتقدات العقلانية الحداثية ومُثلها. تطورت تلك العقيدة في وقت بدأت الشكوك فيه تساور الناس إزاء العلم والتكنولوجيا التي كانت قد برهنت على قدراتها القاتلة الفتاكة أثناء الحرب العالمية. مثلت تلك الحركة أيضاً رد فعل جماهيري ضد المسيحيين المحافظين الذين كانوا

يحاولون جعل عقيدتهم الدينية المستندة إلى الإنجيل عقيدة عقلانية وعلمية، محضة.

عام ١٩٢٠ قال إيه. سى. ديكسون، أحد الآباء المؤسسين للبروتستانتية الأصولية، «إننى مسيحي لأننى مفكر، عقلانى، وعالم». اعتمد إيمانه على «الملاحظة الدقيقة والتفكير الصائب». رأى أن المعتقدات ليست تكهنات لاهوتية بل حقائق واقعية. كان المسيحيون الإنجيليون مازالوا يتطلعون إلى المثال الحديث المبكر لليقين المطلق المؤسس على البرهان العلمى. بيد أن الأصوليين رأوا أيضا أن خبراتهم العقائدية الدينية - خبرة الولادة من جديد، والتداوى بالإيمان، والقناعة العاطفية القوية- بصفتها برهانا وضعيا يثبت معتقداتهم. وربما أن عقلانية ديكسون المتحدية كانت دلالة على مخاوف، خفية. فمع الحرب العظمى، دخل عنصر من الرعب على البروتستانتية المحافظة بالولايات المتحدة. اعتقد الكثيرون أن المواجهات الكارثية كتلك التى حدثت عند سوم، وباشندال كانت، و وفقا للكتاب المقدس، إيذانا بمقدم آخر الزمان، وكان مسيحيون كثيرون على قناعة أنهم يقفون على الخطوط الأمامية للمعركة الأبوكالية (التي تنبأ بها سفر الرؤيا) ضد الشيطان. كما بدت القصص الدعائية الجامحة عن بشاعات ألمانيا برهانا وضعيا على صواب القرار بقتال الأمة التى ولدت النقد الأعلى. لكنهم كانوا، وبنفس الدرجة، لا يثقون فى الديمقراطية التى كانت تحمل معها ارتباطات «ب «حكم الغوغاء» و«الجمهورية الحمراء»، تلك الأشياء التى تجسدت فى الثورة البلشفية (١٩١٧). لم يعد هؤلاء، المسيحيون الأمريكيون ينظرون إلى المسيح بصفته المخلص المحب، بل، وكما أعلن أيزاك إم. هولدمان، حينما قال إن مسيح سفر الرويا «يأتى ليس كمن يسعى للصدقة أو المحبة.. بل يهبط كى يسفك دماء الرجال».

إن كل حركة أصولية درستُها سواء كانت يهودية، مسيحية، أو إسلامية هي حركة متجذرة في مشاعر عميقة بالخوف. بالنسبة لليكسون وزملائه البروتستانت المحافظين والذين كانوا على وشك تأسيس أول حركة أصولية في العصور الحديثة، كان التوجه الأصولي تنويعاً دينياً على انعكاسات حالة القلق والخوف التي تفتشت في أعقاب الحرب العظمى، والتي جعلتهم يشوهون العقيدة التي كانوا يحاولون الدفاع عنها. كانوا مستعدين لخوض المعارك، لكن كان من المحتمل لهذا الصراع أن يظل داخل أذهانهم المشوشة لو لم ينتهز البروتستانت الأكثر ليبرالية تلك اللحظة لشن الهجوم ضدهم. كان الليبراليون قد روعتهم فانتازيات المحافظين الرؤيوية. لكنهم، وبدلاً من أن ينتقدوهم على أساس إنجيلي وعقائدي، قاموا بتوجيه الضربات إليهم، وبدون مبرر، تحت الحزام. عكس هجومهم الاضطرابات الحادة التي اعترت الناس في فترة ما بعد الحرب، وكانت ضربات موجعة محسوبة، في زمن الصدمات والرضوض القومية الأليمة أثارت الحنق، والغضب الجامح، والتصميم على الثأر.

دائماً تقريباً ما تبدأ الأصولية - سواء كانت يهودية، مسيحية، أو إسلامية - كحركة دفاعية، فعادة ما تكون تلك الحركات ردود أفعال على حملات يشنها أناس من نفس الدين، أو مواطنون لهم ويشعر من توجه ضدهم أنها عداوية. في عام ١٩١٧، وأثناء فترة قاتمة من الحرب، شن اللاهوتيون الليبراليون بكلية اللاهوت بجامعة شيكاغو هجوماً إعلامياً ضد معهد مودى الإنجيلي بالجانب الآخر من المدينة. اتهموا من يؤمنون بالقراءة الحرفية للإنجيل بأنهم يعملون لحساب الألمان وشبهوهم بالبلاشفة الملحدون. وفقاً لما ذكرته مجلة كريستيان رجيستر فإن لاهوتهم «أكثر فكر ديني زيفاً وضلالاً». رد

المحافظون على الاتهام بمثله قائلين إنه، وعلى العكس، فإن رفض الليبراليين للحرب هو السبب في تأخر أمريكا عن سباق التسليح؛ كما أنهم هم من يتواطئون مع الألمان بما أن النقد الأعلى الذي يُعجب به الليبراليون هو الذي أدى إلى انهيار القيم في ألمانيا. لعقود عدة، ظل النقد الأعلى محاطا بهالة من الشر. سنجد أن هذا النمط من الرمزية، الذي يدفع بالجدل خارج نطاق المنطق والنقاش الموضوعي، ملمحا تتسم به دائما الحركات الأصولية.

في عام ١٩٢٠، أنشأ ديكسون، وروبن إيه. تورى، وويليام بى بايلي، رسمياً، جمعية الأصوليين المسيحيين العالمية «للقاتال من أجل بقاء المسيحية والعالم أيضاً». وفي نفس العام وأثناء انعقاد مؤتمر المعمدانين الشماليين، عرّف كرتيس لى لويس الشخص «الأصولي» بأنه مسيحي يقاتل من أجل استرداد مناطق استولى عليها «المسيح الدجال» و«يخوض معركة ضخمة في سبيل أصول العقيدة». انتشرت الحركة. وبعد ثلاثة أعوام، حقق الأصوليون نجاحا كبيرا، وبدا الأمر وأنهم في سبيلهم لأن تكون لهم اليد العليا في غالبية الطوائف البروتستانتية. لكن، حدث وأن استولت معركة جديدة على اهتمامهم تسببت في وصم الأصولية لبضعة عقود على الأقل.

في عام ١٩٢٠، شن رجل السياسة الذي ينتمي للحزب الديمقراطي، ويليام جنينجز بريان (١٨٦٠-١٩٢٥) حملة صليبية ضد تدريس نظرية التطور بالمدارس والكلليات الحكومية. كان بريان، وحده تقريبا، هو المسئول عن استبعاد «النقد الأعلى» من قمة أجندة الأصوليين ووضع الداروينية مكانه. رأى المسألتين مرتبطتين عن كثب لكنه اعتبر التطور أعظم خطرا بكثير. كان ثمة كتابان «ليالي مركز القيادة» (١٩١٧) للكاتب قرنون إل. كلوج، و«علم السلطة» (١٩١٨) ومؤلفه بنجامين كيد - قد تركا انطبعا عميقا عليه. أورد

المؤلفان حوارات مع جنود المان شهدوا فيها على تأثير الافكار الداروينية على قرار ألمانيا بإعلان الحرب. أقنعت تلك «الأبحاث!» بريان بأن نظرية التطور حملت معها نذر انهيار الأخلاق والحضارة السليمة. وعلى الرغم من أن أفكاره كانت ساذجة، تبسيطية، وخاطئة، إلا أن الشكوك كانت قد بدأت تساور الناس من العلم، ومن ثم وجد جمهورا راغبا في الإنصات إليه. حينما جال بريان أنحاء الولايات المتحدة، جذبت محاضراته «شروع الداروينية» جماهير عريضة وحازت على تغطية إعلامية واسعة. لكن تسبب تطور غير متوقع فى الجنوب فى أن تحتل الحملة مكانة أعظم أهمية ولفتا للأنظار.

حتى آنذاك، كانت الحركة الأصولية مقتصرة، بشكل رئيسى على الولايات الشمالية، لكن الجنوبيين أصبحوا يهتمون بالتطور الذى أثار قلقهم. عام ١٩٢٥، سنّت المجالس التشريعية لولايات فلوريدا، المسيسبى، تينيسى ولويسيانا قوانين تحظر تدريس نظرية التطور بالمدارس الحكومية. وكرد فعل على هذا، قرر مدرس شاب بولاية تينيسى، اسمه چون سكوبس توجيه ضربة لصالح حرية الكلام، واعترف أنه خرق القانون وقام بتدريس نظرية التطور، وفى يونيو ١٩٢٥ مثل أمام المحكمة. أرسل «اتحاد الحريات المدنية الأمريكية» الجديد (ACLU) فريقا من المحامين للدفاع عنه، برئاسة الناشط العقلانى دارو (١٨٥٧-١٩٣٨). وحينما وافق بريان على أن يتحدث دفاعا عن القانون المعادى لتدريس التطور، تحول موضوع المحاكمة عن الحريات المدنية وغدا مناظرة بين الدين والعلم.

ومثل كثير من الجدالات الأصولية العنيفة، كانت محاكمة سكوبس صداما بين وجهتى نظر متناقضتين لا مجال للتوفيق بينهما. كان كل من دارو وبريان يمثلان قيما أمريكية جوهرية. دافع دارو، بالطبع، عن الحرية الفكرية، فيما

دافع بريان عن حقوق الناس العاديين الذين كانوا، تقليديا، يحذرون الخبراء، المتعلمين، وليس لديهم فهم صحيح للعلم، ويشعرون أن النخب المثقفة كانوا يفرضون قيمهم على عامة الأمريكيين. لكن الذى حدث فى واقع الأمر هو أن أداء بريان على المنصة كان كارثيا فيما تألق دارو فى دفاعه عن الحرية الضرورية للمشاريع والأبحاث العلمية. خرج دارو فى نهاية المحاكمة بطلا للفكر السلس الواضح العقلانى، فيما نُظر إلى بريان على أنه شخص أخرق متلعثم، ظاهرة خارج سياق التاريخ، لا علاقة له تماما بما يحدث فى العالم: ضاعف من رمزية ما يمثله بأن توفى بعد بضعة أيام من المحاكمة. أدين سكوبس، وتكفل اتحاد الحريات المدنية الأمريكية يدفع الغرامة نيابة عنه، لكن المنتصرين الحقيقيين فى تلك المحاكمة كانا هما العلم ودارو.

أثناء المحاكمة وبعدها نشطت أيضا الكتابات الصحفية وتألفت. كان من بين أكثر الكتابات اللافتة هى مقالات وتقارير الصحفى إيتش. إل. منكن (١٨٨٠-١٩٥٦) الذى هاجم الأصوليين بصفتهم محنة ابتليت بها الأمة. لفت الأنظار، بشماتة، إلى أن بريان، الذى كان يحب سكان الريف الأجلاف بمن فيهم «الرئيسات من القردة والبشر البدائيين البلهاء» قد قضى آخر أيامه، كما يجب، فى «قرية نائية مغمورة بتنيسى». قال إن الأصوليين متواجدون فى كل مكان: موجودون «بكثافة فى الشوارع القذرة خلف مصانع الغاز. موجودون فى كل مكان به التعليم يمثل عبئا ثقيلا لا تستطيع العقول أن تتحملة، حتى التعليم البسيط المزرى المتاح فى المدارس الصغيرة الحمراء». رأى أنهم أعداء العلم والحرية وأنهم ليس لهم مكان مشروع فى العالم الحديث. أما الكاتب ماينراد شيبلى فذهب إلى أنه لو تمكن الأصوليون من التحكم فى جميع الطوائف وفرضوا آراءهم المتعصبة على الشعب الأمريكى، فسيدفعون بأمريكا عودة إلى العصور المظلمة.

شعر الليبراليون، أثناء المحاكمة التى جرت فى دايتون، بالتهديد حينما تعرضت حرية التعبير والبحث الحر للخطر. كانت تلك الحقوق مقدسة. ليس لأنها «فوق طبيعية» سماوية بل لأنها غدت مركزية فى الهوية الحديثة، وبصفتها هذه، فهى غير قابلة للانتهاك أو التجاوز أو التفاوض. أما الأصوليون الذين كانوا يخشون الحداثة ويعرفون أن بعض أكثر أنصارها فصاحة قد أقسموا على القضاء على الدين، فقد رأوا المبدأ الجديد القائل بعصمة الإنجيل مقدسا، ليس فقط بسبب مصداقيته الربانية، بل لأنه كان يمد الناس بالضمان الوحيد لليقين فى عالم غدا غير يقينى بتزايد. سنرى أنه ستقع، فى المستقبل، صدامات مماثلة فى المراحل المختلفة لمسيرة التحديث بين من يعتقدون أفكارا متضادة عن المقدس. كان المتدينون قد وجهوا ضربتهم من أجل القيم التى شعروا أنها معرضة للأخطار، ورد الليبراليون بتوجيه ضربة أكثر عنفا. فى البداية، بدت الهجمة الليبرالية وأنها انتصرت. بعد محاكمة سكوبس التزم الأصوليون الصمت وبدوا مهزومين، كما كانوا فى واقع الحال. لكنهم لم يختفوا بل إنهم فقط انسحبوا، وعزلوا أنفسهم دفاعا عن النفس، كما سيفعل الأصوليون من الديانات الأخرى فى المستقبل وأقاموا فى معازل للأتقياء والصالحين وسط عالم بدا معاديا للدين، وأقاموا كنائسهم الخاصة، ومحطات للبث الإذاعى، ودورا للنشر، وجامعات، وكليات إنجيلية. وفى نهاية السبعينيات، وحينما اكتسب مجتمع الثقافة المضادة هذه القوة والثقة الكافية، عاد الأصوليون إلى الحياة العامة، وشنوا هجوما مضادا من أجل أن تعتنق الأمة جميعها مبادئهم.

أما أثناء سنوات التيه السياسى التى قضوها، فقد غدا الأصوليون أكثر راديكالية وأضمرؤا مشاعر الأسى والظلم العميق المتنامى ضد ثقافة التيار

الرئيسى الأمريكية. وكما سيوضح التاريخ لاحقاً، فحينما تُهاجم الحركات الأصولية، تصبح دائماً أكثر عدوانية ومرارة وتطرفاً. وبما أن الأصولية تتجذر فى الخوف من الإبادة، يرى معتقوها أى هجوم دليلاً على عزم العالم العلمانى أو الليبرالى على القضاء على الدين. وستتطابق الحركات الأصولية اليهودية والإسلامية مع هذا النموذج. كان الأصوليون، قبل محاكمة سكوبس، يميلون إلى اليسار السياسى، على استعداد للعمل مع الاشتراكيين والليبراليين فى مناطق المحرومين بالمدن الصناعية. لكنهم بعد سكوبس، اتجهوا إلى أقصى اليمين حيث ظلوا هناك منذ آنذاك.

أدت سخرية الصحافة بنتيجة عكسية لأنها جعلت الأصوليين يتبنون آراء أكثر تشدداً. لم يكن التطور قضية مهمة قبل سكوبس، فحتى الحرفيون المتحمسون من أمثال تشارلس هودج كانوا يعرفون أن العالم قد وُجد منذ فترة أطول كثيراً من الستة آلاف عام التى ذُكرت بالإنجيل. فقط القليلون هم من كانوا يصادقون على ما يُسمى بعلم الخلق، الذى كان يقول بأن سفر التكوين سليم علمياً فى كل تفاصيله. كان غالبية الأصوليين كالفينيين، رغم أن كالفين نفسه لم يكن معادياً للمعرفة العلمية. لكن بعد دايتون، غدت الحرفية الإنجيلية التى لا تتزعزع ذات مركزية فى الذهنية الأصولية وأضحى علم الخلق العقيدة الرئيسية للحركة. أضحى من المستحيل مناقشة المسألة عقلانياً، لأن نظرية التطور لم تعد مجرد فرضية علمية بل «رمزاً» مصبوغاً ببؤس الهزيمة والمذلة بدرجة لا تُمحى. برهن التاريخ المبكر للحركة الأصولية فى العصر الحديث على أنه نموذج معيارى، وغداً على الناقدين أن يدركوا، لدى مهاجمتهم اعتقاداً دينياً يبدو ظالماً أن مثل تلك الهجمة ستجعل أتباعه أكثر تطرفاً.

كشفت الحرب العالمية الثانية (١٩٣٩ - ١٩٤٥) عن الكفاءة المربعة للعنف

الحديث. عزى تفجير القنبلتين الذريتين بهروشيما وناجازاكي نزعة التدمير الذاتي العدمي الكامنة في جوهر منجزات الإنسان التكنولوجي الفذة. سايرت القدرة على إلحاق الأذى وتشويه بعضنا خطى التقدم الاقتصادى والعلمى، وبدا الأمر وكأننا نفتقد الحكمة أو الوسيلة للحفاظ على ميولنا العدوانية داخل حدود أمانة صحيحة. كما أن الاكتشاف الصادم لقتل ستة ملايين يهودى بمعسكرات الاعتقال النازية، تلك البشاعة التى كانت قد بدأت فى ألمانيا التى كانت لاعبا قائدا فى التنوير، ألقى بالشكوك على مفهوم التقدم البشرى بأكمله. أحيانا ما تُصوّر الهلوكوست على أنها انفجار لبربرية ما قبل العصور الحديثة، بل إنه حتى ينظر إليها على أنها تعبير عن الدوافع الدينية التى ظلت مكبوتة فى المجتمع العلمانى. لكن المؤرخين والناقدين الاجتماعيين تحدوا هذه النظرة. فمن المؤكد أن معاداة السامية المسيحية كانت قد ظلت مرضا مستعصيا فى أوروبا منذ الحروب الصليبية؛ وعلى حين أن أفرادا مسيحيين احتجوا على تلك البشاعات وحاولوا إنقاذ جيرانهم اليهود، فقد التزمت طوائف كثيرة الصمت. لم يترك هتلر الكنيسة الكاثوليكية أبدا، وكان ينبغى حرمانه وطرده؛ لكن البابا بيوس الثانى عشر لم يُدنِ البرامج النازية ولم ينأ بنفسه عنها.

لكن تحميل الدين مسئولية الكارثة بكاملها غير دقيق -- بل ربما أنه خطر أيضاً -- وكأبعد ما تكون عن التعارض مع مسعى الحداثة العقلانية جيّد التنظيم والتوجه نحو الغاية، فإن كفاءة النازيين البشعة كانت النموذج الأعلى لذاك المسعى. كان الحكام الأوربيون بعامة لدى إقامتهم دولهم الحديثة المركزية قد نفذوا سياسات التطهير العرقى. كما أن الحكومات، ومن أجل استغلال جميع الموارد البشرية المتاحة لهم والحفاظ على الإنتاجية، وجدت أنه

من الضروري ضم المجموعات الخارجية مثل اليهود إلى التيار الرئيسى. لكن أحداث ثلاثينيات وأربعينيات القرن العشرين أوضحت أن هذا التسامح كان سطحيا وأن التعصب القديم كان مازال كامنا يتربص. اعتمد النازيون، من أجل تنفيذ برنامجهم للإبادة الجماعية، على تكنولوجيا العصر الصناعى: خطوط السكك الحديدية، صناعة الكيماويات المتقدمة، والبيروقراطية والإدارة المعقدة. كان المعسكر استنساخا للمصنع، السمة المميزة للمجتمع الصناعى، لكن إنتاجه الكبير الأساسى كان هو الموت. تورط العلم نفسه فى تحارب اليوجينيا التى كانت تُجرى هناك. كانت الوثنية القومية قد ألهمت الجنس الألمانى الآرى بحيث لم يبق مكان لليهود: كانت الهلوكوست، وهى وليدة العنصرية «العلمية»، الحد الأقصى للهندسة الاجتماعية، تلك العملية التى استلهمت أسلوب «استنبات الحقائق» الحديث، حيث يتم استئصال الأعشاب الضارة والزنائدة - النموذج الأعلى المنحرف للتخطيط العقلانى الذى يتم فيه إخضاع كل شىء لهدف أوحده محدد بوضوح.

لكن يمكن القول إن الهلوكوست ربما لم تكن تعبيرا عن انحراف للقيم اليهودية المسيحية على وجه التحديد. دائماً ما بين الملاحدون بحماس أن رمز الإله كان قد عيّن حدود القدرات البشرية. فى صميم الأيديولوجيا النازية، كان ثمة توق لم يستوعبه أبداً للوثنية الجرمانية ما قبل المسيحية وإنكاراً لله الذى، وكما كان نيتشه قد اقترح، كان يكبح الطموح والحرية الغريزية «الوثنية». من ثم جاءت إبادة من ابتدعوا إله الإنجيل تمثيلاً رمزياً لموت الله الذى كان نيتشه قد أعلنه وتفعيلاً له.

أو ربما أن السبب الحقيقى للهلوكوست كان الانبعاث الغامض للشعور الدينى فى الثقافة الغربية والطاقت الخبيثة التى أطلقها زواء الأشكال

والطقوس الدينية التي كانت بمثابة قنوات توجه تلك الطاقات فى وجهات حميدة مثمرة. تقليديا، كان تعريف الجحيم فى اللاهوت المسيحى هو غياب الله. وأعادت تلك المعسكرات، بأسلوب مخيف خارق، استنساخ الرموز التقليدية للجحيم: السلخ، التعذيب بالخلعة، الجلد، العويل، والسخرية، الأجساد المشوهة، والهواء النتن؛ كل تلك استدعت صور جهنم كما صورها الفنانون والشعراء وكتاب المسرحية الأوروبيون. كان معسكر أوشويتز تجلياً قاتماً، أمدنا برؤية رهيبة عما تكونه الحياة حينما يغيب الحس بالمقدس، ولا يعود الإنسان - أياً كان أو كانت - ييجل كسر لا تنتهك حرمة.

اعتقد إيلي ويزل، الذى نجا من أوشويتز وحاز على جائزة نوبل، أن الرب قد مات بأوشويتز. كان، أثناء ليلته الأولى بالمعسكر، قد لاحظ الدخان الأسود يتلفف صاعدا للسماء من فرن إحراق جثث الموتى حيث كانت جثثنا شقيقته وأمه تلتهمهما النيران. كتب بعد سنوات يقول: «لن أنسى تلك اللحظات أبدا التى قتلت إلهى وروحى وحولت أحلامى إلى رماد». يذكر كيف أن الجستابو شتق، فى أحد الأيام، طفلا له وجه «ملاك حزين العينين» ظل صامتا، بل كاد يكون هادئاً، وهو يصعد إلى المشنقة. استغرق موت الطفل حوالى ساعة أمام آلاف المتفرجين الذين أجبروا على الملاحظة. تتمم أحد المساجين خلف ويزل قائلاً: أين الله؟ أين هو؟» وسمع ويزل صوتا داخله يجيب «أين هو؟ إنه هنا - إنه يتدلى هنا من على المشنقة».

يمكن النظر إلى هذه القصة كدلالة خارجية على موت الله الذى أعلنه نيتشه. كيف لنا أن نفسر هذا الشر الهائل الذى نراه فى عالم يُفترض أن يحكمه إله خير؟ اعتبر الكاتب اليهودى ريتشارد روبنشتاين أن مدرك الإله هذا لم يعد قابلا للحياة. لكنه يرى أنه لا ينبغي لليهود، الذين نجوا بصعوبة

من الإبادة، التخلي عن دينهم لأن ذلك سيفصلهم عن ماضيهم: هذا على الرغم من أن إله اليهود الليبراليين الأخلاقي يبدو معقما مهدئا بأكثر مما يجب: فهو يتجاهل المأساة المتأصلة في الحياة على أمل أن تتحسن الأمور. وبدلاً من ذلك الإله، كان روبنشتاين أكثر ميلاً لإله إسحق لوريا الذي قام بعملية «تسيم تسوم» أي الانسحاب أو تفريغ الذات والذي لم يستطع التحكم في العالم الذي كان قد أوجده. كان المتصوفون قد رأوا الله على أنه «لا شيء» وكان ما حدث في أوشويتز قد كشف عن خواء الحياة الرهيب التام، وكان تمعن إله لوريا المتخفى En SoF طريقاً للولوج إلى حالة اللاوجود

Nothingness البدئية التي منها أتينا وإليها نعود. بيد أن اللاهوتي

البريطاني لويس چاكوبس اعتقد أنه ليس باستطاعة إله لوريا العاجز إضفاء المعنى على الوجود البشرى وفضل الحل الكلاسيكي القائل بأن الله يفوق كثيراً ما يستطيع البشر إدراكه أو تخيله وأن أساليبه ليست هي أساليبنا: قد يكون بغير الإمكان فهم الله، لكن يظل لدى الناس خيار وضع ثقتهم في هذا الإله الذي يفوق التصور ويستعصى على الفهم وبذلك يُقرون بوجود معنى حي وسط اللامعنى.

توضح قصة أخرى من أوشويتز كيف كان البعض يفعلون هذا تحديداً. استمر البعض، وهم في معسكرات الاعتقال، في دراسة التوراة، والاحتفال بالأعياد، ليس من أجل إرضاء الإله الغاضب، بل لأنهم وجدوا من خلال التجربة أن تلك الطقوس كان تساعد على احتمال البشاعات. ذات يوم، قررت إحدى المجموعات اليهودية من نزلاء المعسكر أن تضع الله موضع الاختبار. وفي مواجهة تلك المعاناة التي تفوق التصور، وجدوا المحاجات التقليدية غير مقنعة تماماً. فلو أن الله كان كلى القوة والحضور لأمكنه منع

المحرقة، وإذا لم يكن باستطاعته ذلك، إذن فهو عاجز؛ ولو أنه كان قادرا ولم يفعل ذلك بإرادته فهو كائن شائه متوحش. أصدرنا حكما بموت الله وأعلن الحاخام الذى ترأس المجموعة الحكم، ثم مضى بهدوء ليعلن حلول موعد الصلاة المسائية. كانت الرسالة هي أن الأفكار عن الله تأتى وتذهب، لكن النضال من أجل العثور على معنى، حتى فى أحلك الظروف، لا بد أن يستمر.

إن فكرة الله هي رمز للتسامى الذى يفوق الوصف والتي تم تأويلها بأساليب مختلفة على مر العصور. أما فكرة الإله الحديث - الذى تم تصويره بصفته خالفاً قوياً ذا سطوة، العلة الأولى، الشخصية فوق الطبيعية، تلك المدركات الواقعية، والتي يمكن إثباتها عقلانياً - فهي ظاهرة حديثة، ظهرت فى زمن أكثر تفاؤلاً من زمننا، وتعكس توقعا بأن بإمكان العقلانية أن تخضع أوجه الحياة التى تبدو مستعصية على التفسير لتحكم العقل. كان هذا الإله بالفعل، وكما اقترح فويرباخ، إسقاطا لحالتنا البشرية فى وقت كان فيه البشر ينجزون تحكما غير مسبوق فى بيئتهم واعتقدوا أن بإمكانهم حل جميع ألغاز الكون. لكن الكثيرون بدأوا يشعرون أيضا أن آمال التنوير قد ماتت هى الأخرى بأوشويتز. فإن من خططوا لتلك المعسكرات وأقاموها كانوا قد استوعبوا الروح الجماعية الكلاسيكية الملحدة للقرن التاسع عشر وأفكارها والتي دفعتهم للاعتقاد بأنهم هم الحقيقة والكمال المطلق الوحيد؛ وبتحويلهم أمتهم إلى صنم، شعروا بأنهم مدفوعون إلى تدمير من رأوهم أعداء. أما اليوم، فمدرتنا عن قوى العقل البشرى أكثر تواضعا. فإن الكم الهائل من الشرور التى شهدناها فى السنوات الأخيرة تتحدى قدرتنا على الانغماس فى الاعتقاد السطحي القائل - كما حاول البعض القول - بأن الله يعلم ما هو فاعل، وأن لديه خطة لا نستطيع سبر أغوارها، أو أن المعاناة تمنح الرجال

والنساء الفرصة لممارسة الفضائل البطولية. ينبغي على أى لاهوت حديث أن ينظر بثبات ودونما وجل فى قلب هذا الظلام الهائل، ويكون على استعداد، إذا استدعى الأمر، لولوج غمامات اللامعرفة.

بعد الحرب العالمية الثانية حاول الفلاسفة واللاهوتيون جميعهم جاهدين، تفحص فكرة الله، فى مسعى منهم لإنقاذها من الفهم الحرفى الذى جعلها غير مصدقة أو معقولة. وفى محاولاتهم تلك كثيرا ما كانوا يلجأون إلى إحياء الأساليب القديمة، قبل الحديثة، للتفكير عن المقدس والحديث عنه. فى سنواته المتأخرة، عمد فيتجنستاين إلى تغيير أفكاره. لم يعد يعتقد أنه ينبغي على اللغة تقرير الوقائع فقط، لكنه اعترف أن وظيفة الألفاظ أيضا هى إصدار الأوامر، التعبير عن الوعود وعن العواطف. وبعد أن أدار ظهره لطموحه المبكر لإرساء أسلوب أوحده للوصول إلى الحقيقة، أقر فيتجنستاين بوجود أعداد لا تحصى من الخطابات الاجتماعية، كل منها ذو معنى مختلف - لكن فقط فى سياقه الخاص. من ثم، رأى أنه من الخطأ الجسيم «جعل العقيدة الدينية شأنا يجرى إثباته بالأدلة بالأسلوب الذى يجرى به إثبات الحقائق العلمية»، لأن اللغة الدينية تعمل «على مستوى مختلف تماما». قال إن الوضعيين والملحدين الذين يطبقون معايير العقلانية والآراء البدهية على الدين، وهؤلاء اللاهوتيين الذين حاولوا إثبات وجود الله علميا قد أحدثوا «ضررا هائلا» لأن ذلك يضمن أن الله حقيقة خارجية - وهى فكرة غير مقبولة تماما من فيتجنستاين الذى أصر قائلًا: «إذا فكرتُ فى الله على أنه كائن آخر خارج ذاتي، وأنه فقط يفوقنى قوة وسطوة إلى أبعد الحدود، فسأعتبر أن من واجبي أن أتحداه». ذهب إلى أن لغة الدين رمزية بشكل جوهرى؛ وتصبح «مغيثة» إذا فُسِّرت حرفيا، لكنها كلغة رمزية باستطاعتها تجسيد الحقيقة المتسامية كما تفعل

قصص تولستوى القصيرة. لا تعتمد الأعمال الفنية إلى مناقشة القضايا التي تعرضها والإيتان بالحجج والأدلة، لكنها تستدعى إلى الوجود، بأسلوب ما، تلك الحقيقة المبهمة التي تستثيرها. لكن ولأن الحقيقة المتسامية لا توصف «مدهشة بدرجة لا تستطيع الكلمات التعبير عنها» - فلن نعرف الله أبداً بمجرد الحديث عنه. علينا تغيير سلوكنا «أن نحاول مساعدة الآخرين» وننبذ الأنانية. اعتقد فيتجنستاين أنه، إذا استطاع يوماً ما أن يجعل الطبيعة بكاملها «تسجد باستسلام وتواضع لله، حتى التراب» فإن الله، إذا جاز التعبير، سيأتى إليه.

أما مارتن هايدجر الفيلسوف الألماني فلم يأبه بالإله المشخص الحديث - لكنه رأى «الكيونة Sein» بصفتها الحقيقة الأسمى. ليست كائناً، وليس لها علاقة أو شبه بأى واقع نعرفه؛ فهي «آخر» بالكامل، وينبغى من أجل الدقة، أن نسميها «عَدَمًا». بيد أنه، وعلى سبيل التناقض قال إن الكيونة أكثر اكتمالا seiender من أى كائن بعينه. وعلى الرغم من تساميتها المطلق، فإن باستطاعتنا اكتساب بعض الفهم لها - لكن ليس من خلال التفحص العلمى العدوانى. بدلا من ذلك علينا أن ننمى ما أسماه هايدجر «التفكير البدائى»، موقف مُنصت متلقٍ يسمه الصمت، وليست هذه عملية منطقية أو شيئاً نفعله. الأخرى أنه شىء يحدث لنا، إشراق - يكاد يكون كشفاً أو تنزيلاً. ليست الكيونة حقيقة واقعية يمكننا إدراكها مرة وإلى الأبد، لكنها فراسة أو وعى ننميه بمرور الزمن، بالتكرار والمراكمة. علينا إغراق أنفسنا فى هذا التوجه الذهنى مرة بعد مرة، مثلما يحاول المؤرخ تكراراً، أن يفتح ذاته على الشخصية أو الفترة التاريخية التى يدرسها ويماهيها معها.

اعتقد هايدجر أن رجال اللاهوت قد قلّصوا الله إلى مجرد كائن. أصبح

الله «شخصاً آخر» واللاهوت علماً وضعياً. لذا، اعتد هایدجر فى أعماله المبكرة أنه من المهم تقويض الاعتقاد فى هذا «الإله» كى نستطيع استعادة حس الكينونة. رأى أن إله الفلاسفة، الذى هو اختراع حديث نمطى، قد مات وأصبح من المستحيل الصلاة لمثل ذلك الإله. اعتقد أن ذلك كان زمن نضوب هائل، وأن الهيمنة التكنولوجية على الأرض قد أدت إلى العدمية التى تنبأ بها نيتشه لأنها جعلتنا ننسى الكينونة. لكنه فى أعماله المتأخرة، رأى هایدجر، أن من الأمور المشجعة أن الله قد أصبح غير مصدق وذلك لأن الناس أصبحوا على وعى بوجود خواء، غياب فى جوهر حياتهم. قال إنه سيصبح بإمكاننا، من خلال ممارسة «التفكير» التأملى أن نتعلم أن نخبر ما أسماه هایدجر «عودة المقدس» وحينما لا نعود متورطين فى الانشغال بمجرد كائنات علينا تنمية القدرة على الانتظار البدائى حيث تستطيع الكينونة، إذا جاز التعبير، «التحدث» إلينا مباشرة.

شعر الكثيرون بالاستياء لرفض هایدجر الإدانة الصريحة للاشتراكية القومية (النازية) بعد الحرب. لكن على الرغم من ذلك فقد كانت أفكاره ملهمة إلى أقصى حد وتأثر بها جيل كامل من اللاهوتيين المسيحيين. أما رودولف بولتمان (١٨٨٤-١٩٧٦) فقد أصر على ضرورة تجريد الله من التشيؤ والموضوعية وعلى أن الكتاب المقدس لا ينقل معلومات عن وقائع، ويمكن فهمه فقط حينما يستغرق المسيحيون وجودياً فى عقيدتهم. أوضح ذلك بقوله «لا يعنى الإيمان بالصليب بأن نشغل أنفسنا بحادث موضوعى، بل الأخرى أن نجعل الصليب صليبنا». فقد فقد الأوربيون الحس بأن تعاليمهم ومبادئهم هى مجرد إيماءات نحو التسامى. أوضح أن نهجهم الحرفى هو إساءة فهم تام لهدف الأسطورة «الذى لا يتمثل» فى تقديم صورة موضوعية للعالم كما هو..

فلا يجوز تأويل الأسطورة كوزمولوجياً (من منطلق علوم الكون) بل وجودياً، بل إنه لا يمكن بدء التأويل الإنجيلي بونما ارتباط شخصي بالنص، ومن ثم فإن الموضوعية العلمية غريبة على الدين بمثل ما هي غريبة على الفن. يصبح الدين ممكناً فقط حينما يحفز الناس للسؤال عن وجودهم الشخصي ويصبح باستطاعتهم الإنصات إلى المزاعم التي يأتى بها النص. رأى أننا إذا تفحصنا الكتاب المقدس بعناية سيتضح لنا أن المسيح لم ينظر إلى الله بصفته «موضوعاً للتفكير أو التكهّن»؛ بل كمطلب وجودى «سطوة تدفع الإنسان إلى اتخاذ القرار، تواجهه فى تطلبه للخير». ومثل هايدجر، أدرك بولتمان أن الحس بالمقدس ليس شيئاً يتم إدراكه مرة وإلى الأبد؛ لكنه يأتينا تكراراً، من خلال التيقظ الدائم لمطالب اللحظة. لم يكن يتحدث عن تجربة غرائبية صوفية روحية. فإنه، وقد عاش خلال سنوات النازية، كان يعرف أن الرجال والنساء كثيراً، ما يواجهون فى مثل تلك الملابس بمطلب داخلى (باطنى) يبدو وأنه أت من خارج أنفسهم ولا يستطيعون رفضه بدون إنكار ما هو أكثر مصداقية بالنسبة لهم. من ثم، فאלه مطلب مطلق يجذب الناس خارج نطاق مصالحهم الذاتية وأنويتهم، وإلى التسامى.

وُلد پول تيليتش (١٨٨٦ - ١٩٦٥) فى بروسيا وعمل رجل دين بالجيش بالخنادق فى الحرب العالمية الأولى، التى عانى بعدها من حالتى انهيار خطيرتين. وفيما بعد أصبح أستاذ اللاهوت بجامعة فرانكفورت، وحينما فصله النازيون عام ١٩٣٣، هاجر إلى الولايات المتحدة. رأى أن الإله الحديث هو مجرد وثنية ينبغى على البشر التخلّى عنها:

«إن مفهوم الإله الشخصى الذى يتدخل فى الأحداث الطبيعية أو على أنه علة مستقلة للأحداث الطبيعية يجعل من الله شيئاً طبيعياً إلى جانب الأشياء

الأخرى، شيئاً بين الأشياء الأخرى، أو كأننا بين الكائنات الأخرى، وربما يكون أعلاها، بيد أنه مجرد كائن. ليس هذا فقط تدميراً للنظام الطبيعي بل الأخطر هو أنه تدمير لأية فكرة ذات معنى عن الله».

اعتقد أن مفهوم الإله الذى يتدخل فى الحرية البشرية يجعل منه طاغية لا يختلف عن البشر الطغاة الذين أنزلوا الدمار بالعالم فى التاريخ القريب. إن الإله الذى يُخيل على أنه «شخص يعيش فى عالمه الخاص»، «ذاتٌ» يخاطبها الآخرون بإجلال، هو مجرد كائن. فحتى الكائن الأعظم لا يعدو أن يكون مجرد كائن؛ الحلقة الأخيرة فى سلسلة من الكائنات. أصر تيليتش على أنه «صنم»، تركيبة بشرية أصبحت شيئاً مطلقاً. ذهب إلى أن البشر، وكما أوضح التاريخ القريب، لديهم نزوع مزمن متأصل للوثنية. علق تيليتش بالقول «إن فكرة أن العقل البشرى هو مُصنَّع» دائم للأصنام هى أحد أعظم ما يقال عن أسلوب تفكيرنا فى الله. بل إن حتى اللاهوت الأرثوذكسى لا يتعدى كونه وثنية». أما الإلحاد الذى يرفض بقوة الاعتراف بإله قد تم تقليصه إلى مجرد كائن فهو فعل دينى.

لقرون عديدة مكنت رموز الإله والعناية الإلهية الناس من النظر خلال أزمان الشدة والرخاء للحياة الدنيوية فى محاولة منهم أن يلمحوا ولو وميضاً من الكينونة ذاتها. ساعدهم بذلك على تحمل بشاعات الحياة ورعب الموت، لكن الآن، هكذا رأى تيليتش، فقد نسى الكثيرون كيفية تأويل الرموز القديمة واعتبروها محض وقائع. من ثم، غدت تلك الرموز معتمدة مبهمة ولم يعد التسامى يسطع من خلالها. ويحدث هذا فقدت تلك الرموز تأثيرها وماتت، وهكذا، فحينما نتحدث عن هذه الرموز، بأسلوب حُرْفى، نأتى بإفادات غير دقيقة وغير صحيحة. ولهذا السبب كان بإمكان تيليتش مثل أى من اللاهوتيين

قبل الحداثيين أن يقرر، وبدون أى تحفظ أن «الله غير موجود فهو كينونة هى ذاتها خارج نطاق الجوهر والوجود. من ثم، فالقول بأن الله موجود هو إنكار له». لم يكن هذا، وكما اعتقد كثير من معاصريه، نصاً إلحادياً:

«لم يعد باستطاعتنا التحدث عن الله بسهولة، إلى أى شخص، لأنه سيسأل: هل الله موجود؟ والآن فإن توجيه هذا السؤال هو ذاته دليل على أن الرموز الدالة على الله قد أصبحت بلا معنى، لأن الإله المذكور في هذا السؤال هو أحد الأشياء التى لا حصر لها فى الزمان والمكان والتى قد تكون موجودة أو غير موجودة. وليس هذا هو المعنى الصحيح على الإطلاق المقصود به الله». رأى أن الله لا يمكن أبداً أن يكون موضوعاً للمعرفة مثله مثل الموضوعات والأشخاص التى نراها حولنا. يتطلب النظر من خلال الرمز المحدود إلى الحقيقة - إلى الله الذى وراء «الإله» (الذى نعرفه) والذى يكمن خارج نطاق الاعتقاد (فى وجوده) - يتطلب فعل شجاعة؛ علينا مجابهة رمز محدود كى نعثر «على الله الذى لا يظهر إلا حينما يختفى الإله» (الذى نعتقد فى وجوده موضوعياً) وسط القلق الذى تولده الشكوك».

كان يروق لتيليتش أن يُسمى الله أساس الكينونة. ومثل الأتمن atman (الذات الكونية الخالدة) فى نصوص الـ Upanishads الهندوسية، والتى، إلى جانب تطابقها مع البرهمن، كانت أيضاً الجوهر الأعمق للذات الفردية، فإن ما نسميه «الله» هو أيضاً جوهر وجودنا. من ثم، لا يعمل الحس بالمشاركة فى الذات الإلهية على اغترابنا عن أنفسنا أو عن العالم، كما كان ملحدو القرن التاسع عشر يضمرون، بل يعمل على عودتنا إلى أنفسنا. بيد أن تيليتش، مثل بولتمان، لم يعتبر خبرة الكينونة حالة غرائبية. لم يكن ثمة ما يُميزها عن أى من الخبرات العاطفية أو العقلية الأخرى لأنها تتخلل تلك

الخبرات ولا يمكن فصلها عنها، وعلى هذا فمن غير الدقة أن يقول أحدهم «إننى الآن أمر بخبرة روحية». ليس لوعينا بالله مُسمًى خاص به، لكنه جوهرى لمشاعرنا العادية بالشجاعة والأمل أو اليأس. أسمى تليتش الله أيضا «الاهتمام النهائى»؛ ومثل بولتمان، اعتقد أننا نخبّر المقدس بالتزامنا بالطلق، بالحقائق النهائية، والمحبة، والجمال والعدالة والتراحم - حتى لو اقتضى هذا التضحية بأنفسنا.

هيمن الفيلسوف والراهب الجزويتى الألمانى كارل راهنر (١٩٠٤ - ١٩٨٤) والذي كان تلميذا لهايدجر، على الفكر الكاثوليكي فى منتصف القرن العشرين. أصر على أن اللاهوت ليس قائمة من المبادئ والتعاليم تورث تلقائيا بصفتها حقائق بديهية. فلا بد وأن تكون تلك التعليمات متجذرة فى الظروف الواقعية التى يعيشها الرجال والنساء، وتعكس الأسلوب الذى به يعرفون، يدركون ويخبرون الحقائق. لم يصل الناس إلى معرفة ما الله من خلال حل الألغاز العقائدية، بل من خلال وعيهم بأساليب عمل طبيعتهم البشرية. كان راهنر يدعو إلى نسخة مما أسماه بودا «اليقظة mindfulness»: حينما نحاول جاهدين الوصول إلى معنى للعالم، دائماً ما نتخطى نواتنا فى سعينا للفهم. من ثم فإن كل فعل معرفة، وكل فعل حب، خبرة متسامية لأننا نُجبر على التمدد خارج نطاق الحدود الضيقة لنواتنا. وعلى الدوام، نجد أننا فى خبراتنا اليومية نتعثّر فى شىء يأخذنا خارج نطاق أنفسنا، ومن ثم، فإن التسامى جزء لا يتجزأ من الحال البشرى.

أكد راهنر على أهمية الغموض، الذى هو ببساطة أحد أوجه البشرية. ليس المتسامى شيئاً مضافاً، شيئاً منفصلاً عن الوجود المعتاد، لأن التسامى يعنى «التخطى». حينما نعرف كائنات أخرى فى هذا العالم، أو نختارها أو نحبها،

علينا أن نتخطى أنفسنا؛ وحينما نحاول تخطى كل الكائنات المحددة، نتحرك باتجاه ما يكمن متجاوزاً الكلمات والمفاهيم والمصنفات. هذا اللغز الغامض، الذى يتحدى الوصف، هو الله. لم يكن المقصود بالتعاليم والمبادئ الدينية أن تشرح هذا السر أو تُعرِّفه؛ فهي رمزية فقط. تُفصح المبادئ والتعاليم عن حِسِّنا بما لا يمكن فهمه أو التعبير عنه وتجعلنا نعيه. من ثم، فإن الإفادة الدوغماتية هي فقط «وسيلة التعبير عن كينونة يشار إليها خارج نطاق ذاتها أو خارج نطاق أى شىء متخيل».

رفض برنارد لونرجان (١٩٠٤ - ١٩٨٤) الراهب الكندى الجزويتى الاعتقاد الوضعى بأن كل المعرفة الموثوقة تُستمد من المعطيات الحسية الخارجية. رأى فى كتابه «البصيرة: دراسة عن الفهم البشرى» (١٩٥٧) أن المعرفة تقتضى أكثر من مجرد النظر، بل إنها تتطلب بصيرة، القدرة على نظرة تخترق الموضوع وتتمعن فيه بكل صيغه المتنوعة: الرياضية، العلمية، الفنية، الأخلاقية، وأخيراً الميتافيزيقية، وباستمرار نجد أن شيئاً ما يراوغنا: يستحثنا على مزيد من التحرك قدما إذا أردنا أن نكتسب الحكمة. يشعر جميع البشر فى كل الثقافات بنفس الاحتياجات الماسة - إلى أن يكونوا أذكىاء، مسؤولين، عقلانيين، وإذا اقتضت الظروف، إلى أن يتغيروا. تجذبنا كل تلك الاحتياجات إلى العالم المتسامى، إلى ما هو حقيقى وغير مشروط، الذى يُسمى فى العالم المسيحى «الله». لكن توضيح كلية حضور الله هذا لا يُجبر أحداً على القبول به. بين لونرجان فى النهاية أن كتابه لا يخرج عن كونه مجموعة من الدلالات (العلامات) التى ينبغى على القراء تبنيها وجعلها ملكهم. وهذه مهمة لا بد لكل شخص من إكمالها بنفسه ولنفسه.

منذ الثورة العلمية فى عشرينيات القرن العشرين، ظلت ثمة قناعة، «تنامية

أن «عدم وجود سبيل إلى المعرفة» هو جزئياً لا يمكن استنصاله من تجربتنا البشرية. فى عام ١٩٦٢، نشر المفكر الأمريكى توماس كون كتاب «بنية الثورات العلمية» نقد فيه نظرية پوپر عن التكذيب المنهجى للنظريات العلمية الموجودة، لكنه أيضاً قوض القناعة الأكثر قديماً بأن تاريخ العلم يمثل تقدماً خطياً عقلانياً غير مقيد باتجاه دائم لإنجاز أكثر دقة للحقيقة الموضوعية. اعتقد كون أن أذكىاء، مسئولين، عقلانيين، وإذا اقتضت الضرورة، إلى أن الاختبارات التراكمية للفرضيات هى فقط جزء من القصة. فى الفترات «النظامية العادية» يقوم العلماء، بالفعل بتفحص نظرياتهم واختبارها، لكن، وبدلاً من محاولة التوصل إلى حقيقة جديدة، فإنهم، فى واقع الأمر يسعون إلى ترسيخ النموذج العلمى المعيارى لزمانهم. يعمل المدرسون، والنصوص على دعم الأرثوذكسية والإجماع ويميلون إلى تجاهل أى شىء يتحداه؛ ليس بوسعهم تخطى النموذج المعيارى الراهن، والذي يصبح، وقد اكتسب القناعة والجمود بهذا الأسلوب، مماثلاً للدوغما اللاهوتية المتيبسة. لكن يحدث - كما فى عشرينيات القرن العشرين- أن تلى الفترة «العادية» نقلة دراماتيكية فى النموذج المعيارى ويصبح من غير الممكن مقاومة حالات عدم اليقين المتراكمة ونتائج التجارب المحيرة، ويدخل العلماء فى جدالات مع بعضهم للتوصل إلى نموذج معيارى جديد. قال كون إن تلك ليست عملية عقلانية؛ بل تتشكل من انطلاقات خيالية غير متنبأ بها فى المجهول، جميعها متأثرة بالاستعارات، والصور، والتكهنات المستمدة من جميع المجالات. يبدو وأن كون كان يوحى بأن العوامل الجمالية، والاجتماعية، والتاريخية والنفسية تتدخل أيضاً فى تلك المسيرة، وأن مثال «العلم البحت» هو مجرد سراب. وبمجرد أن يترسخ النموذج المعيارى الجديد، تبدأ فترة «عادية» جديدة يعمل أثناءها العلماء

للمصادقة على النموذج الجديد، ويتغاضون عن التلميحات بعدم عصمته من الخطأ، إلى أن يحدث الاختراق الكبير التالي.

رأى البعض أن المعرفة العلمية التي هبطت على العالم الحديث المبكر بدت وكأنما هي كشف أو تنزيل ولم تكن مختلفة جوهريا عن الفهم المستمد من العلوم الإنسانية. ذهب مايكل پوليانى (١٨٩١-١٩٧٦) الكيميائى وفيلسوف العلم، فى كتابه «المعرفة والكونية» إلى أن جميع المعرفة مضمرة مُستبطنة ومُلْهَمة أكثر من كونها مكتسبة موضوعيا بأسلوب واعٍ. جذب الانتباه إلى المعرفة العَمَلِيَّة التي تم تجاهلها إلى حد كبير فى التركيز الحديث على الفهم النظرى: نتعلم السباحة والرقص دون أن نستطيع تفسير كيف تحدث تلك الأنشطة على وجه التجديد. نتعرف على وجه صديق لنا دون أن نستطيع تحديد ما نتعرف عليه بالضبط. ليس إدراكنا للعالم الخارجى استيعابا أليا مباشرا للمعطيات. فنحن نقوم بإدماج عدد كبير من الأشياء فى وعى بؤرى، ونُخضعها لإطار تأويلى متجذر عميق بدرجة عدم استطاعتنا جعله جليا مُحددا. تبرز سرعة هذا الدمج وتعقيدها بسهولة عمليات الفهم والاستدلال المنطقى المتناقلة نسبيا. بمجرد أن نعرف كيف نقود السيارة «يُنقل نص كتاب التعليم إلى مؤخرة ذهن السائق، ويُنقل بشكل يكاد يكون كليا إلى العمليات المضمرة لمهارة القيادة».

زعم پوليانى أننا حينما نتعلم إحدى المهارات فنحن نسكن الأفعال العضلية التى لا تحصى التى نؤديها دون أن نعرف تحديدا كيف ننجزها. رأى أن كل الفهم يماثل تلك العملية. نستبطن لغة، أو قصيدة «ونجعل أنفسنا نقطنها. تطوّر تلك الامتدادات لأنفسنا مَلَكاتٍ جديدة فينا؛ وهكذا يعمل تعليمنا بكامله؛ وفيما يستبطن كل منا الأثر الحضارى، ينمو ليصبح شخصا ينظر

إلى العالم ويخبر الحياة فى ضوء تلك النظرة المستبطنة». وكما نتبين، فليس هذا مختلفا عن إصرار الكبدوقيين على أن المعرفة بالله لا تُكتسب فقط من خلال العمليات العقلية بل أيضا من خلال المشاركة الجسدية فى التقاليد الطقوسية الكنسية التى تجعل الناس ينفتحون على شكل من المعرفة من خلال الصمت لا يمكن التلفظ به بوضوح.

ذهب پوليانى إلى أن المنهج العلمى ليس مجرد شأن تقدم من حالة من الجهل إلى الموضوعية؛ ومثلما هو الحال فى العلوم الإنسانية، فإن الأكثر احتمالا هو أنه يتكون من حركة أكثر تعقيدا من المعرفة الجلية المحددة إلى المعرفة المضمرة. فالعلماء، ولكى تنجح أبحاثهم، غالبا ما يكون عليهم الاعتقاد فى أشياء يعرفون أنها سيثبت خطؤها لاحقا - هذا على الرغم من عدم تأكدهم أى من قناعاتهم الراهنة سيتم التخلّى عنها. ولأن ثمة الكثير مما لا يمكن إثباته بالبرهان، يوجد فى العلم دائما عنصر مما يسميه المتدينون «الإيمان» - على غرار الإيمان الذى أبداه الفيزيائيون بنظرية النسبية لأينشتاين فى غياب برهان إمبريقى عليها. تتكون العقلانية العلمية إلى حد كبير، من حل المشاكل والمسائل، وهذا نهج يؤدى بالفعل إلى التقدم المنهجى: بعد حل إحدى المشاكل، يصبح بالإمكان وضعها جانبا، ثم التحرك للتعاطى مع المشكلة التالية. لكن لا يمكن تطبيق هذا النهج على العلوم الإنسانية. لأن المشاكل التى تجابهها تلك العلوم، مشاكل مثل الموت، الأسى، الشر، أو طبيعة السعادة لا تقبل حلا قاطعا حاسما. يمكن أن يقضى أحدهم عمره مشغولا بإحدى القصائد قبل أن تكشف له عن مكنوناتها كاملة. قد يكون هذا النوع من التمعن مختلفا عن التفكير المنطقى لكنه ليس أسلوبا لا عقلانيا؛ إنه يماثل «التفكير» الذى كان هايدجر قد وصفه: تكراريا، تدرّجيا، ومُتلقيا. يميز

الفيلسوف الفرنسي جبرييل مارسيل بين «المشكلة»: «لا شيء يعيق طريقي، فهي موجودة أمامي بكاملها»، واللغز، «شيء أجد نفسي أسيرته ولا يوجد جوهره بكامله أمامي». علينا التخلص من المشكلة قبل أن نتمكن من المضى قدما، لكننا مجبرون على المشاركة في اللغز - بمثل ما كان الإغريق يلقون بأنفسهم في خضم طقوس الأسرار باليوسيس في محاولة منهم لمصارعة فكرة الزوال البشرى وإبصار وميض متسامٍ. وهكذا يرى مارسيل أن اللغز المبهم هو «شيء آخر أجد نفسي متورطا فيه، لذا، يمكن التفكير فيه على أنه مجال يفقد التمييز فيه بين ما بداخلي وما هو أمامي معناه ومصداقيته الجوهرية». طبعاً، من الممكن دائماً - وكما يفعل المحدثون - تحويل السر أو اللغز إلى مشكلة ومحاولة حلها بتطبيق الأسلوب المناسب. ومن الأمور الدالة أن القصص البوليسية اليوم التي تقوم على أساس مشكلة أصبحت تسمى «ألغازاً». لكن هذا، بالنسبة لمارسيل «إجراء خبيث في جوهره» والذي قد يكون أحد أعراض «فساد الذكاء».

وهكذا بدأ الفلاسفة والعلماء في العودة إلى نهج أكثر صمتاً في ابتغائهم للمعرفة. لكن إرث دنيس، وتوماس الإكويني، وإكهارت كان قد اختفى تحت السطح في العصر الحديث بدرجة أن غالبية الطوائف والأتباع الأكثر تدنيا لم يكن لديهم علم به. كانوا مازالوا ينزعون إلى التفكير في الله بالأسلوب الحديث، كحقيقة موضوعية «موجودة هناك» في مكان ما، وبالإمكان تصنيفه مثل أى كائن آخر. مثلاً، في الخمسينيات، حفظت عن ظهر قلب إجابة السؤال «ما الله؟» من كُتب الخلاصة الدينية الكاثوليكية وكانت: «الله هو الروح الأعظم، الذي وحده يوجد من نفسه، وهو مطلق في جميع نواحي كماله». لا بد أن مثل تلك الإجابة لم تكن لتُسعد دنيس، أنسلم، أو الإكويني، لم تتردد الإجابة في ذلك

الكتيب فى الجزم بانه بالإمكان «تعريف» (وهى كلمة تعنى حرفيا وضع الحدود لشيء ما) حقيقة متسامية لابد وانها تفوق كل الألفاظ والمفاهيم.

لا غرو إذن أن كثيرا ممن لا يأخذون الأمور على علاتها لم يستطيعوا الاعتقاد فى وجود مثل ذلك الإله القصى المجرد. وهكذا، ففى أواسط القرن العشرين كان من الشائع تخيل أن العلمانية هى الأيديولوجيا القادمة وأن الدين لن يلعب أبدا أى دور مرة أخرى فى الحياة العامة. وعلى الرغم من ذلك، لم يكن يُعتقد أن الإلحاد خيار سهل. تحدث چان پول سارتر (١٩٠٥-١٩٨٠) عن ثقب له هيئة الله فى الوعى البشرى حيث ظل المقدس موجودا به دائما. فالرغبة فى الله متعضونة فى الطبيعة البشرية التى لا تستطيع تحمل اللامعنى المطلق للكون. رأى سارتر أننا اخترعنا الإله من أجل تفسير ما لا تفسير له؛ وأن الله هو البشرية مؤلّهة. لكن حتى إذا كان الله موجودا، هكذا زعم سارتر، لكان من الضرورى رفضه لأن هذا الإله ينكر علينا حريتنا. لكن لم تأت مثل تلك الأفكار بعقيدة يشعر معها المرء بالارتياح، فقد كانت تتطلب تقبلا للحقيقة القاسية القائلة بأنه ليس ثمة معنى لحياتنا- أى أنها تتطلب فعلا بطوليا يأتى معه بتأليه للحرية، وإنكار لجزء متأصل فى طبيعتنا فى أن.

لم يكن باستطاعة ألبير كامو (١٩١٣-١٩٦٠) التصديق على حلم القرن التاسع عشر ببشرية مؤلّهة. رأى أن الموت يجعل حياتنا لا معنى لها، ومن ثم فإن أية فلسفة تحاول أن تجد معنى لحياة الإنسان هى مجرد وهم وخداع. ينبغى علينا الاستغناء عن فكرة الإله وأن نركز عنايتنا واهتمامنا على العالم. لكن هذا لن يأتى معه بأى تحرر. فى كتابه «أسطورة سيزيف» (١٩٤٢) بين كامو أن إلغاء الإله يتطلب نضالا يائسا يدوم طوال الحياة بدرجة يصبح معها من المستحيل إضفاء أى منطلق على مثل هذا النضال. كان سيزيف، ملك كورنثيا القديمة، قد تحدى الآلهة من منطلق عشقه للحياة وكرهه للموت.

وكعقاب له، حُكِمَ عليه أن يستمر إلى الأبد وهو يقوم بمهمة عبثية: كان عليه كل يوم أن يدرج صخرة كبيرة إلى أعلى الجبل، لكنها حينما كانت تصل القمة، كانت تتدحرج مرة أخرى إلى الأرض. من ثم، كان على سيزيف أن يبدأ من جديد. كانت تلك صورة لعبثية الحياة البشرية التي لا تستطيع حتى فكرة الموت أن تخلصنا منها. أ من الممكن أن نحس بالسعادة ونحن نعلم أننا مهزومون حتى قبل أن نبدأ؟ لكن كامو يعتقد أن السعادة ممكنة إذا قمنا بجهد بطولى لخلق معناها الخاص في مواجهة الموت والعبثية:

«أترك سيزيف أسفل الجبل! دائماً ما يجد المرء عبأه مرة أخرى، لكن سيزيف يعلمنا الوفاء الأعلى للمبدأ الذى يُنكر الآلهة ويبطل تأثيرها ويقوم برفع الصخر. ينتهى هو أيضاً إلى أن كل شيء بخير. لا يبدو له الكون، منذ آنذاك فصاعداً، وقد أصبح لا سيد له، عقيماً أو عبثياً. كل ذرة من تلك الصخرة، كل رقاقة معدنية من ذلك الجبل الذى يملؤه الليل، تشكل عالماً بنفسها، يكفى جهد الصعود نفسه للوصول إلى الأعالي ملء قلب الإنسان. علينا أن نتخيل سيزيف سعيداً».

لكن، وجد الكثيرون، فى أواسط القرن العشرين، من المستحيل تخيل أن التخلص من الله سيؤدى إلى عالم شجاع جديد؛ لم يكن ثمة تفاؤل تنويرى بعقلانية الوجود البشرى يبعث على السكينة. اعتنق كامو حالة عدم المعرفة. لم يكن يعرف يقيناً أن الله غير موجود؛ لكنه اختار أن يعتقد ذلك. علينا أن نعيش مع جهلنا فى كون صامت فى وجه ما نطرحه من أسئلة.

بيد أنه، وفى غضون عقد من وفاة كامو، كان العالم قد تغير جذرياً. كان ثمة تمرد ضد روح الحداثة، ومعتقداتها، ثمة أشكال جديدة من التدين، ونوع جديد من الإلحاد، وتعبير زاعق أجش عن النهم لليقين.

أمات الإله؟

فى ستينيات القرن الماضى شهدت أوروبا انحسارا للإيمان على نحو يثير الانتباه: تلى ازدياد التمسك بتعاليم الدين أثناء سنوات التقشف فى أعقاب الحرب العالمية الثانية توقف البريطانيين بأعداد غير مسبوقة عند الذهاب إلى الكنائس واستمر التراجع على حاله منذ ذلك الحين حيث أظهر استطلاع رأى حديث أن نسبة البريطانيين الذين يؤدون الصلاة فى الكنيسة بانتظام لا تزيد عن ستة بالمائة. فى ستينيات القرن الماضى أعلن علماء الاجتماع الأوروبيون والأمريكيون انتصار العلمانية وظهرت رواية «المدينة العلمانية» (١٩٦٥) لعالم اللاهوت الأمريكى هارفى كوكس والتي احتلت قائمة أعلى المبيعات وفيها يؤكد موت الإله وأن محور الدين من آنذاك فصاعدا هو الإنسانية وليس إلها غيبيا، وأنه إن عجزت الكنيسة عن استيعاب هذه المبادئ الجديدة فمآلها الاندثار.

وكان نزول الدين عن مكانته واحدة من علامات شتى على تحولات ثقافية كبرى فى ذلك العقد الذى شهد تهاوى كيانات مؤسسية أوجدتها الحداثة. ومن أمثلة تلك التحولات تخفيف قبضة الرقابة وتقنين الشنوذ والإجهاض وصار الحصول على الطلاق أكثر يسرا ونشطت الحركة النسائية مطالبة بالمساواة بين الجنسين وعبرَ الشباب عن تذمرهم وسخطهم على المبادئ الأخلاقية الحديثة التى يعتنقها أبائهم وتمادوا فنادوا بمجتمع أكثر عدلاً ومساواة وأعلنوا احتجاجهم على النهج المادى لحكوماتهم رافضين الانخراط فى الحروب التى تدخل فيها بلادهم أو الدراسة فى جامعاتها فكأنهم خلقوا مجتمعا بديلا تمردا منهم على التيار السائد.

رأى البعض فى موجة العلمانية الجديدة اكتمال المبادئ والمثل العقلانية

التي أفرزها عصر التنوير ورأى البعض الآخر فترة الستينيات إيذانا بنهاية مشروع التنوير وبدء عصر ما بعد الحداثة، وأصبحت جميع الحقائق التي طالما كانت بدھية محل شك وتساؤل كتعاليم المسيحية ووضع المرأة وبُنى السلطتين الاجتماعية والأخلاقية وساد شك حيال دور العلم وما قد يسفر عنه التقدم المستمر ومثال العقلانية الذي أفرزه عصر التنوير. صارت ثنائيات العقل/ الجسد والروح/ المادة والعقل/ الشعور مثار تساؤل. أخيراً استطاع من هم في «المرتبة الدنيا» من الذين هُمِّشُوا وقُهِرُوا طيلة العصر الحديث مثل النساء والمثليين والسود والسكان الأصليين لبعض البلاد والشعوب المستعمرة أن يتحولوا لأصحاب حقوق يطالبون بها وشرعوا في نيل تحررهم.

ولم يعد الإلحاد مَسْبَةً. فكما تنبأ نيتشه ماتت فكرة وجود الله ولأول مرة لم

يعد عامة الناس ممن لا ينتمون إلى فئة العلماء ، أو الفلاسفة الحاملين لمشعل
الريادة يجدون غضاضة في المجاهرة بالحادهم دون أن ينفقوا الوقت في
دراسة الأدلة العلمية أو العقلية النافية لوجود الله، فقد أصبح الله عند الكثير
من الأوروبيين فكرة لا طائل منها وعبثا لا داعى له. وكما بين الفيلسوفان
السياسيان أنطونيو نيجرى ومايكل هارت:

«إن نفى وجود الله لا يستمد أدلته من عالم الغيبيات بل من الواقع القاسى
أمام أعيننا: في ميادين القتال التى شهدت معارك (وطنية) فى الحربين
العالميتين الأولى والثانية، من مجازر فيردن إلى أفران النازى وإبادة الآلاف
فى ملح البصر فى هيروشيما ونجازاكى وقصف فيتنام وكمبوديا جواً ومن
مجازر ستيف وسويتو إلى مجازر صبرا وشاتيلا والقائمة طويلة يعجز عن
احتمال ما تنطوى عليه من معاناة من كان فى جلد وصبر نبي الله أيوب».

ومن ناحية أخرى ظهرت العقيدة الدينية كقوة مناوئة للسلام كما فى أغنية
چون لينون «تخيل» التى ذاعت عام ١٩٧١ وفيها يتطلع إلى عالم ليس فيه جنة
ولا نار «لا شىء فوقنا سوى السماء» وبدا أن التخلص من الله كفيلٌ بحل
مشاكل العالم وهو اعتقاد يُيسِّطُ الأمور لدرجة مخلة إذ إن الكثير من
الصراعات التى ألهمت الدعوة إلى إحلال السلام نبعت من خلل فى توازن
القوى السياسية والوطنية العلمانية والصراع على السيطرة على العالم. وكان
الدين طرفاً فى كثير من هذه الفضائع كما حدث فى أيرلندا الشمالية والشرق
الأوسط حيث كان الدين دليل انتماء قبلى أو عرقى وحيلة بلاغية يستعين بها
السياسيون وكان واضحاً تماماً إخفاقه فى الدور الموكل له وهو إنقاذ العالم.

شهدت الولايات المتحدة ظهور لون من «الإلحاد المسيحى» على يد جماعة
صغيرة من علماء اللاهوت حاولوا من خلاله الانخراط فى «الواقع الأليم» لما
يشهده العالم من أحداث منادين فى حماس بموت الله. أعلن توماس چيه

جيه. أليتز في «إنجيل الإلحاد المسيحي» (١٩٦٦) بشارة موت الله وتحررنا من العبودية لإله غيبى طاغية ومستبد. وبألفاظ شاعرية وغامضة تحدث أليتز عن ليل الروح حالك الظلام، وألم الهجر والصمت الذى لابد أن ينتج قبل أن تستعيد فكرة الله معناها ومغزاها مرة أخرى. فلا بد لأفكارنا السابقة عن الألوهية أن تموت كي يولد الدين مرة أخرى. أما بول فان بورن فى كتابه «المفهوم العلمانى للإنجيل» (١٩٦٣) فقد ذهب إلى أن العلم والتكنولوجيا أفقدا الأساطير التقليدية مصداقيتها ورأى أن حتى اللاهوت الفلسفى كما اقترن ببولتمان وتليش مازال غارقا فى المبادئ والأسس القديمة المتحجرة. رأى أن علينا أن نتخلى عن فكرة الله ونتوجه بفكرنا إلى يسوع محرر أرواحنا «الذى يُجسّد المعنى الحقيقى للإنسان». وكان وليام هاميلتون يرى فى عقيدة موت الله لونا من بروتستانتية القرن العشرين متضمنا رأيه هذا فى كتابه «اللاهوت الراديكالى وموت الله» (١٩٦٦). فكما خرج مارتين لوتر من صومعته إلى العالم فإنه يجب على المسيحى المعاصر أن يبتعد عن بيت الله المقدس الذى اعتدنا حصر وجوده داخله وأن يبحث عن يسوع الإنسان فى عالم التكنولوجيا أو السلطة أو المال أو الجنس أو فى أنحاء المدينة فالبشر ليسوا بحاجة إلى الله بل عليهم أن يجدوا بأنفسهم حلولاً لمشاكل العالم.

غير أن الحركة المروّجة لفكرة موت الله كانت معيبة فقد كانت فى جوهرها لاهوتا مسيحيا يثير النفور أحيانا ظهر على يد رجال بيض موسرين من الطبقة الوسطى. مثلا فقد هذا أليتز حذو هجل ورأى الله، كما صورته اليهودية، إلها يولّد المجافاة جاءت المسيحية لتذكره وتنفيه. تساءل علماء لاهوت من السود كيف استطاع البيض أن يثبتوا صحة فكرة نيل الإنسان حريته بموت الله فى حين أنهم استعبدوا البشر باسم الله. ورغم ما به من مواطن ضعف فقد كان الرأى المجاهر بموت الله يُرهِص بالحاجة إلى

تمحيص نقدى لكل الأوثان والترهات المعاصرة (بما فيها التصور الحديث لله) ويحض على قفزه من عالم الوقائع المألوفة إلى المجهول وهو ما كان ينسجم مع روح الستينيات.

ورغم أفكار شباب الستينيات الرافضة بقوة وعنف للنظام المتسلط للدين المؤسساتى فقد كانوا يطالبون بحياة أكثر تدنيا. ولكن بدلا من التردد على الكنيسة ذهبوا إلى كاثماندو (عاصمة نيبال) أو نشدوا السلوى فى التأمل وطرائقه التى ابتدعها الشرق ووجد طريقهم إلى التسامى فى الوقوع تحت تأثير المخدرات أو التحولات الشخصية بالأسلوب المعروف بـ«طريقة إيرهارد». فقد اشتد التوق إلى الأسطورة وصاحبه رفض المذهب العقلانى العلمى الذى أصبح بمثابة الدين الصحيح الجديد للغرب. لكن العلم فى القرن العشرين فى مجمله كان حذرا وواعيا كل الوعى على نحو منضبط بمواطن ضعفه ومكامن قوته وإن كان هذا لا ينفى مذهبية العلم فى كونه تعبيراً عن أيديولوجية خاصة منذ ديكارت وحتى اليوم وكذلك رفضه لتقبل أى منهج سواه يقود إلى الحقيقة. ولذا كان بعض من ثورة الشباب فى منتصف الستينيات احتجاجاً على الهيمنة غير المُسوَّغة للخطاب العقلانى وكبت العقل للأسطورة ولأن فهم السبل التقليدية لبلوغ الحقيقة بالبصيرة والوجدان غُفِلَ عنه فى الغرب فى العصر الحديث، اتسم سعى فترة الستينيات وراء الروحانية بالطيش والانغماس فى أشباع شهوات النفس واختلال التوازن والاضطراب.

لذا كان من السابق لأوانه الحديث عن موت الدين وهو ما اتضح فى أواخر السبعينيات من القرن الماضى مع استيقاظ الشعور الدينى على نحو مفاجئ مثير للانتباه مما بدد الثقة فى التحقق الوشيك للمدينة العلمانية. فقد راقب العالم فى دهشة سقوط نظام الشاه محمد رضا بهلوى فى إيران (١٩١٩-١٩٨٠) على يد رجل دين شيعى مغمور وهو النظام الذى كان يبدو من أكثر

أنظمة الحكم تقدمية واستقراراً في الشرق الأوسط. وفي الوقت الذي امتدحت فيه الحكومات مبادرة السلام التي طرحها الرئيس المصري محمد أنور السادات (١٩١٨-١٩٨١) فطن المراقبون لظاهرة ارتداء الشباب المصريين لما يُسمَّى «الزى الإسلامي» طارحين جانبا الحريات التي أتت بها الحداثة مع محاولة السيطرة على أحرام الكليات الجامعية المصرية والعودة بها إلى حظيرة الدين على نحو يحمل مفارقة ويذكر بتمرد الطلاب في الستينيات. وفي إسرائيل بزغ نجم حركة دينية تتخذ من العدوان منهاجاً رغم خروجها من عباءة الصهيونية (والتي كانت في الأصل حركة علمانية بامتياز) واكتسبت نفوذاً سياسياً كما قويت شوكة الأحزاب المتشددة دينياً والتي كان قد تنبأ دايفيد بن جوريون (١٨٨٦-١٩٧٣) أول رئيس وزراء لإسرائيل بكل ثقة بزوالها بمجرد أن يصبح لليهود دولتهم العلمانية. أما في الولايات المتحدة فقد أسس جيرى فولويل حركة الأغلبية الأخلاقية Moral Majority في ١٩٧٩ محفزاً الأصوليين البروتستانت على العمل بالسياسة والاعتراض على أى تشريع فدرالى أو على مستوى الولاية يمثل دعماً لأجندة «علمانية تعنى بشئون الإنسان».

كانت هذه الحركات المفردة في التدين والتزمت والتي كانت تنزع إلى العدوان والقتال وأخذت تظهر في كل بلد فصلت حكومته العلمانية التي تسير على النهج الغربى بين الدين والسياسة، كانت عازمة على نقل الله والدين أو أحدهما من الهامش الذى أقصيا إليه فى الثقافة الحديثة إلى قلب الأحداث مرة أخرى. وهو ما يعكس خيبة أمل كبيرة فى الحداثة. ومهما كان رأى الحكماء أو المثقفين أو السياسيين فقد كشف البشر فى كل مكان عن رغبتهم فى تبوء الدين مكانة أكبر فى حياتهم. هذا اللون الجديد من «الورع» هو ما شاع بين الناس باسم «الأصولية» إلا أن الكثيرين عارضوا إصاق هذا المصطلح المسيحى بحركتهم الإصلاحية لأنهم لا يعبرون عن رغبة خبت ثم

أوضحت عن نفسها مرة أخرى في الارنكاس إلى الماضي، بل حركات مُجدّدة في جوهرها ولم يكن لها أن ترسخ وتستقر إلا في الزمن الذي ظهرت فيه. يمكن أيضاً النظر إلى الحركات الأصولية كجزء من حركة الرفض الذي شهدته مرحلة ما بعد الحداثة لكل ما أتت به الحداثة. فلا هي حركات محافظة أو تقليدية بل إن كثيراً منها مناهضة للأرثوذكسية الدينية وترى في الصيغة التقليدية للدين جانباً من المشكلة.

وسرعان ما نمت هذه الحركات وانتشرت كل واحدة بمعزل عن الأخرى وحتى ما ظهر منها في نفس الإطار لا يحمل رؤية مشتركة ولكن يجمعها ما يعرف بـ «تشابه أفراد العائلة الواحدة». ويبدو أنها تسير تلقائياً على النسق الذي أرسته الأصولية البروتستانتية الأمريكية أسبق هذه الحركات إلى الظهور وجميعها حركات اكتسبت في بدايتها الطابع الدفاعي، نابعة من خوف عميق من الإبادة والتدمير وهو ما كوّن عند أتباعها خوفاً وريبة مرصّيين من «العدو». ويلاحظ أنها حركات بدأت من داخل كل دين ثم ولت وجهتها في مرحلة لاحقة إلى عدو أجنبي.

أما الباعث لنشوء الأصولية البروتستانتية فكان مسائل لاهوتية وضعتها الاكتشافات العلمية الحديثة موضع شك في حين ظهرت الحركات الأصولية في الأديان الأخرى لأسباب مختلفة تماماً ولم تنشغل بمسائل العقيدة والإيمان كما فعلت الأصولية البروتستانتية. فكان قيام دولة إسرائيل مصدر إلهام لكافة الحركات اليهودية الأصولية وكانت الدولة هي الصيغة التي تركت بها العلمانية تأثيرها الأهم على الأفكار الدينية اليهودية. كان البعض مؤيداً بشدة وحماسة للدولة الإسرائيلية ويرون في جيشها ومؤسساتها السياسية وكل جزء من الأرض المقدسة ما يستوجب التقديس، بينما كان الآخرون إما مناوئين بعنف لفكرة الدولة العلمانية أو تبنوا موقفاً محايداً، بعد تدبر وترو،

حيالها . وفى العالم الإسلامى صار الوضع السياسى للأمة الإسلامية بمثابة موطن ضعف. فالقرآن يؤكد على واجب المسلم الأسمى والرئيسى وهو بناء مجتمع ينهض على العدل ومحاسن الأخلاق، فعندما يرى المسلمون أمتهم وقد وقعت فريسة الاستغلال أو الترهيب على أيدى قوى أجنبية ويتولى أمرهم حكام فاسدون يكون الأمر بمثابة إيذاء لشعورهم الدينى تماماً كالبروتستانتى إذا بصق أحد على كتابه المقدس. ومن ناحية أخرى كان الإسلام، بحكم ما جرت عليه الأمور، دين نجاح وانتصارات فقد استطاع المسلمون فى الماضى أن يتغلبوا على كل ما نزل بهم وأن يطوعوه بكل إبداع وابتكار ليبلغوا به ذُراً روحية وسياسية جديدة. كما أن القرآن يطمئنهم أن مجتمعهم سيزدهر إذا سادته العدل والمساواة لا لأن الله يلوى التاريخ لصالحهم بل لأن نظام الحكم هذا ينسجم مع قوانين الوجود الأساسية. لكن المسلمين لم يقطعوا إلا شوطاً قصيراً فى مقابل الغرب العلمانى ووجد البعض فى ذلك تهديداً لهم تماماً مثلما كانت الداروينية بالنسبة للمسيحيين الأصوليين ولذا بذلوا جهوداً محمومة لاستعادة مسار التاريخ الإسلامى الصحيح مرة أخرى.

ولأن الأصوليين يشعرون بتعرضهم لتهديد فهم فى موقع المدافع والرافض للنظر فى أى رأى مخالف وهو تعبير آخر عن التعصب وعدم التسامح الذى طالما كان من سمات الحداثة. فالأصوليون المسيحيون يتشددون فيما يعتبرونه لياقة أو أخلاقاً قديمة، ويقومون بحملات منظمة ضد تدريس نظرية التطور فى المدارس الحكومية ويبعدون نفوراً من الديمقراطية رغم وطنيتهم الشديدة وينظرون للحركة النسوية باعتبارها من الآثام الكبرى فى عصرنا الحالى ويتبنون حملات نشطة ضد الإجهاض بل إن بعض المتطرفين قتلوا أطباء وممرضات من العاملين فى عيادات الإجهاض. وصار الإجهاض تماماً كنظرية التطور رمزاً لشروع الحداثة الفتاكة. والأصوليون المسيحيون على قناعة أن معتقداتهم تعبير دقيق وحاسم عن الحقيقة المقدسة وأن كل كلمة فى

الكتاب المقدس صحيحة على نحو يطابق الواقع وهو موقف يبتعد جذرياً عن التيار السائد في العقيدة المسيحية كما يؤمنون أن المعجزات دليل أصيل على الدين الصحيح وأن الله يجيب المؤمن لكل ما يدعو به في الصلاة.

والأصوليون سواءً في سخطهم على من يرونهم أعداء الله وإدانتهم لهم: فمعظم الأصوليين المسيحيين يرون جهنم مصير اليهود والمسلمين وأن البوذية والهندوسية والداوية من عند الشيطان. ويتخذ الأصوليون اليهود والمسلمون موقفاً مشابهاً، فكل يعتبر دينه الحق الأوحيد. ومن ذلك أطاح الأصوليون المسلمون بحكومات وتورط بعض المتطرفين في فظائع إرهابية. وأقام الأصوليون اليهود مستوطنات غير قانونية^(١) في الضفة الغربية وقطاع غزة مبيتين النية على طرد السكان العرب قناعة منهم أنهم بذلك يمهّدون الطريق للمسيح المنتظر بينما يقذف البعض منهم بالحجارة الإسرائيليين الذين يقودون سياراتهم يوم السبت.

وتتحو العقيدة الأصولية في كل صورها نحو الاختزال الذي قد يُعْمَى عن الفكرة التي تطرحها؛ وبدافع من الخوف والقلق يشوّه الأصوليون العقيدة التي يسعون للدفاع عنها. فيمارسون على سبيل المثال مبدأ الانتقاء في قراعتهم للكتب المقدسة. فنجد أن الأصوليين المسيحيين يتوسعون في الاقتباس من سفر الرؤيا (آخر أسفار العهد الجديد) ويجدون في رؤيا نهاية العالم وما تبثه من عنف إلهاماً وحافزاً ولكن نادراً ما يشيرون إلى موعظة الجبل حيث يطلب المسيح من أتباعه أن يحبوا أعداءهم وأن يديروا الخد الأيسر لمن يضربهم على الخد الأيمن وألا يدينوا الآخرين. ويستفيض الأصوليون اليهود في الاستعانة بما ورد في الكتاب المقدس في سفر التثنية وآياته وأحكامه التي تدعو إلى

(١) ليس المتطرفون اليهود فقط هم الذين يقيمون تلك المستوطنات بل إنها تقام بتخطيط الحكومة الصهيونية ودعمها، والهدف واحد: اقتلاع السكان العرب وتهويد كل أرض فلسطين (الترجمة).

إبادة الأغيار ويمرون سريعاً على وعظ قدامى حاخاماتهم بأن التمعن في قراءة تفسير التوراة يؤدي إلى الإحسان وفعل الخير. ويتجاهل نظراًؤهم المسلمون تعددية القرآن ويستشهد المتطرفون بآياته التي تبرر العنف والعدوان متجاهلين بكل وضوح دعوته المتكررة للسلام والتسامح والمغفرة. يوقن الأصوليون أنهم يقاتلون في سبيل الله ولكن هذا اللون من التزمت الديني بمثابة ابتعاد عن الله فلأن تتحول ظواهر تاريخية خالصة «كالإسلام التاريخي المجرد» أو «أرض الميعاد» و«القيم العائلية» (لدى البروتستانت الأمريكيين) إلى قيم مطلقة ومقدسة فتلك وثنية تدفع أتباعها دوماً إلى تدمير مخالفينهم.

يجب على نقاد الأديان أن يضعوا الأصولية في سياقها التاريخي فهي ليست من العقيدة الدينية في شيء بل شذوذ وانحراف. وخوف الأصوليين من القضاء عليهم ليس مجرد أوهام نابعة من خوف مرضى فقد رأينا بعضاً ممن كان لهم أكبر الأثر في تشكيل القيم والمبادئ الحديثة يطالبون بالقضاء على الدين ويلحون في ذلك. فمناً هذه الحركات جميعها هجوم أبناء الدين نفسه من الليبراليين أو نظم الحكم العلمانية. وكلما اشتدت وطأة الهجوم زاد تطرفهم. وقد شهدنا هذا التحول في الولايات المتحدة عقب الصخب الإعلامي الذي تلى محاكمة جون توماس سكويس مدرس الثانوى الذى أصبح مثار اهتمام الرأى العام لتدريسه نظرية التطور لداروين. أما الأصوليون اليهود فقد اتخذوا خطوتين مؤثرتين الأولى عقب (ما قيل عن: الترجمة) محاولة هتلر إبادة يهود أوروبا والثانية عقب حرب أكتوبر ١٩٧٣ عندما فاجأت الجيوش العربية إسرائيل وأبليت بلاء حسناً في ميدان القتال^(١).

(١) تُغفل الكاتبة حقيقة أن كثيراً من الحركات المتشددة المتطرفة اليهودية نشأت قبل هتلر (انظر موسوعة المسيرى) وكانت موجودة داخل إسرائيل وخارجها قبل حرب أكتوبر وأن حرب أكتوبر لم تكن هجوماً لتهديد إسرائيل بل دفاعاً لطرده الوجود الصهيونى العسكرى و«المدنى» من أراض احتلتها إسرائيل بقوة السلاح. (الترجمة).

ولا يختلف الأمر كثيرا فى العالم الإسلامى ويخطئ خطأ جسيما من يظن أن الإسلام جعل المسلمين ينفرون بالفطرة من الغرب الحديث وينكفئون على أنفسهم. ففى مطلع القرن العشرين كان المفكرون الإسلاميون جميعهم باستثناء المفكر الإيرانى المذهبى جمال الدين الأفغانى (١٨٣٩-١٨٩٧) متيمين بالغرب يكونون له تقديراً عميقاً ويتمنون أن تصبح بلادهم مثل بريطانيا وفرنسا. فالإمام محمد عبده (١٨٤٩-١٩٠٥) مفتى الديار المصرية فى ذلك الوقت كان يمقت الاحتلال البريطانى لبلاده ولكنه كان يشعر بألفة عميقة مع الثقافة الغربية ويأس بها. كما درس العلوم الحديثة وقرأ لجيزو وتولستوى وريمان وشتراوس وهربرت سبنسر ويروى عنه أنه بعد رحلته لفرنسا قال بعد تدبر وتفكير عبارته المثيرة «رأيت إسلاما بلا مسلمين فى فرنسا وفى مصر مسلمين بلا إسلام» وكان منطقهم أن اقتصاد بلادهم القائم على التنظيم مكن الأوروبيين من تحقيق المزيد من العدل والإقسط وهو ما يقرب هذه المجتمعات من روح القرآن أكثر بكثير من مجتمع مر بتحديث لم يشمل كل جوانبه. وتزامن هذا التوجه مع خروج ملالى إيران العلمانيين ومفكرىها جنبا إلى جنب للمطالبة بحكومة نيابية وحكم دستورى، وبعد ثورة ١٩٠٦ المطالبة بالدستور تحقق مطلبهم بمجلس نيابى لكن البريطانيين اكتشفوا البترول فى إيران بعد ذلك بسنتين ولم يكن فى نيتهم السماح للبرلمان أن يُفسد مخططهم لاستخدام البترول المُكتشف وذلك لضمان تزويد القوات البحرية البريطانية باحتياجاتها من الوقود. ومع ذلك ظلت الآمال منتعشة بعد اندلاع الثورة الدستورية. ففى كتابه «نصح للأمة وتفسير للناس» يرى الشيخ محمد حسين نينى (١٨٥٠-١٩٣٦) أن الحكومة النيابية تلى فى الأهمية عودة الإمام الذى سوف ينشر العدل والإقسط فى آخر الزمان وكذلك سيحد الدستور من طغيان الشاه ولذا وجب على كل مسلم أن يؤيده.

إن تأكيد هذا الميل المبكر للحدث وتوضيحه أمر مهم لأن كثرة هائلة من الغربيين يرون الإسلام أصولياً فى صميمه يبدى العداوة التى ما تلبث أن تفور ثم تخمد للديمقراطية والحرية وينطوى على ولع وميل دائم للعنف. إلا أن الإسلام كان الأخير بين ديانات التوحيد الثلاثة الذى نما بداخله تيار أصولى وهو ما تأخر حتى أواخر الستينيات من القرن الماضى بعد كارثة هزيمة العرب على يد إسرائيل فى حرب الأيام الستة ١٩٦٧^(١) عندما تجلى فشل الأيديولوجيات الغربية كالوطنية والاشتراكية والتى لم تكن تحظى بتأييد واسع بين عامة الناس، وبدا الدين حينئذ وسيلة للعودة إلى جذور ثقافتهم قبل الاستعمار واستعادة هويتهم الأصلية. وسارعت السياسة الخارجية الغربية من وتيرة ظهور الأصولية فى الشرق الأوسط. فالانقلاب الذى تزعمته المخابرات المركزية الأمريكية والمخابرات البريطانية فى إيران عام ١٩٥٣ الذى أطاح بالزعيم العلمانى ذى التوجه الوطنى محمد مصدق (١٨٨١ - ١٩٦٧) وأتى إلى عرش إيران بالشاه المخلوع محمد رضا بهلوى ترك فى نفوس الإيرانيين إحساساً مريراً بالمهانة والخديعة والعجز. ومثله عجز المجتمع الدولى عن التخفيف من محنة (بل تواطأ عليهم: الترجمة) الفلسطينيين فزرع ذلك شعوراً باليأس من إمكانية التوصل إلى حل سياسى طبقاً للمواثيق والأعراف الدولية. كما كدّر دعم الغرب لحكام على شاكلة الشاه وصدام حسين ممن حرموا شعوبهم من حقوقهم الإنسانية الأساسية صورة المثل الأعلى للديمقراطية إذ

(١) ربما يكون هذا التوجه قد انتشر بعد عام ١٩٦٧، لكنه كان موجوداً ممثلاً فى جماعة الإخوان المسلمين، وقبله فى المذهب الوهابى بالسعودية، وفى دعوة الموديدى بباكستان. كما أنه كان للإخوان المسلمين، منذ نشأتهم، جناحهم العسكرى الذى أطلق عليه التنظيم السرى وارتكب أعضاؤه عدداً من الاغتيالات السياسية. كما تغفل الكاتبة مسعى قيادة مثل تلك الحركات للاستيلاء على السلطة، وجعل ذلك هدفاً لهم منذ البداية بزعم أسلمة نظم الحكم، ومحاولتها القيام بانقلابات كما حدث بمصر وسوريا، وكان رد فعل الأنظمة السياسية استخدام العنف المفرط ضدهم وقمعهم واعتقالهم وتعذيبهم كما هو مثبت تاريخياً ووثائقياً (الترجمة)

يجاهر الغرب فخورا بإيمانه بالدرية بينما يفرض أنظمة حكم ديكتاتورية على الآخرين. وأدى ذلك أيضا إلى تطرف وغلو الدعوة الإسلامية حيث صار المسجد المكان الوحيد الذى يمكنهم التعبير فيه عن سخطهم.

واتخذ التحول السريع للعلمانية الذى شهدته هذه الدول شكل الهجوم على الدين خلافاً لما جرى فى أوروبا وأمريكا حيث استغرق التطور التدريجى للعلمانية وقتاً أطول وأتيح للأفكار والكيانات الجديدة أن تنساب وتتسلل بصورة طبيعية إلى الناس جميعاً. لكن دولاً إسلامية عدة حاولت أن تتبنى النموذج الغربى فى فترة لا تتجاوز خمسين عاماً. فعندما اتخذ كمال أتاتورك قراره بتحول تركيا إلى العلمانية ألغى المدارس الدينية وحل الطرق الصوفية، كما أطلق شاه إيران جنوده فى الشوارع ينزعون الحجاب عن النساء بحراب بنادقهم ويمزقونه حيث أراد أن تبدو بلاده بمظهر الدول الحديثة المتمدينة بالرغم من معرفة قطاع محدود من النخبة بالمعايير الأخلاقية الغربية. وشهد عام ١٩٣٥ إطلاق جنود الشاه الإيرانى رضا بهلوى (١٨٧٧ - ١٩٤٤) النار بناء على أوامره على جمع من المتظاهرين العزل فى مدينة مشهد المقدسة الذين خرجوا فى احتجاج سلمى على فرض الملابس الغربية بالقوة مما أسفر عن سقوط مئات الإيرانيين قتلى فى ذلك اليوم وفى مثل هذا السياق لا تبدو العلمانية خياراً يحض على التحرر.

ثم ظهرت الأصولية السنية فى المعتقلات التى وضع فيها الرئيس جمال عبدالناصر (١٩١٨ - ١٩٧٠) الآلاف من أعضاء جماعة الإخوان المسلمين دون محاكمة ولم يرتكب الكثير منهم جرمًا^(١) أكبر من توزيع منشورات أو حضور اجتماعات وتعرضوا فى سجونهم الرهيبة إلى تعذيب بدنى ونفسى

(١) انظر الهامش السابق.. فقد حاول الإخوان، باعترافهم، بعد أن اختلفوا مع قيادة الثورة، القيام بانقلاب، واغتيال عبدالناصر فى الإسكندرية هذا على الرغم من أن غالبية أتباع الجماعة معتدلون أو مسالمون (الترجمة).

فسقطوا فى براثن الغلو والتطرف مثل سيد قطب (١٩٠٦ - ١٩٦٦) الذى دخل السجن شخصاً معتدلاً ونتيجة لسجنه الذى تعرض فيه للتعذيب وانتهى بإعدامه وضع مذهباً مازال غلاة الإسلاميين يسيرون عليه حتى اليوم. وعندما استمع سيد قطب إلى الرئيس عبدالناصر وهو يتعهد بآلا يتجاوز الإسلام المجال الخاص للأفراد لم تبد العلمانية لسيد قطب أمراً محموداً. ويتبدى لنا فى كتابه الشهير «معالم على الطريق» رؤية تعكس خوفاً مرضياً وريبة لدى الشخص الإسلامى الأصولى الواقع تحت ضغوط هائلة: فالمسيحيون والشيوعيون والرأسماليون والإمبرياليون يتآمرون على الإسلام وواجب المسلمين أن يحاربوا الجاهلية (الجديدة) فى زمانهم وأن يبدأوا بمن يُطلق عليهم حكام مسلمون مثل عبدالناصر.

وكانت تلك فكرة جديدة كلية. فبتفسيره الجهاد على أنه يعنى الصراع المسلح وجعله الأساس الذى تنهض عليه رؤية الإسلام شوه سيد قطب العقيدة التى كان يحاول الدفاع عنها. ولم يكن هو أول من فعل ذلك فقد كان متأثراً بأفكار الصحفى والسياسى الباكستانى أبو الأعلى المودودى (١٩٠٣ - ١٩٧٩) الذى كان يخشى تأثير الإمبريالية الغربية على العالم الإسلامى. وكان المودودى يؤمن أن بقاء المسلمين مرهون بتهيؤهم للجهاد الثورى الذى يتخذ أشكالاً عدة فقد يجاهد بعضهم بالقلم ويشتغل آخرون بالسياسة ولكن فى نهاية المطاف على كل مسلم سليم ومعافى أن يتهياً للقتال. ولم يطرح مفكر إسلامى قبل المودودى فكرة «الحرب المقدسة» كركن أساسى من أركان العقيدة. غير أن المودودى كان مدركاً لحجم الجدل الذى يثيره رأيه لكنه رأى أن لهذا المنحى المجدد الراديكالى ما يبرره من وضع سياسى متأزم آنذاك. وقد سلك سيد قطب ذات المسلك فعندما سئل كيف يجمع بين خطه الفكرى المتشدد والتحذير الواضح المشدد الذى يرسله القرآن للمسلمين أن «لا إكراه فى الدين» أجاب أن دعوة التسامح التى يتضمنها القرآن يستحيل العمل بها

والمسلمون يتعرضون لكل هذا العنف والقسوة وأن العمل بها جائز فقط بعد أن ينتصر الإسلام سياسياً وتتأسس الأمة الإسلامية الحقّة.

ولم يكن المذهب الثورى الذى اعتنقه سيد قطب بمثابة عودة لمبادئ الإسلام الجوهرية فى شىء رغم اتخاذه من صورة مشوهة لحياة الرسول أساساً له. فقد كان يدعو للاهوت إسلامى تحررى شبيه لذلك الذى اعتنقه الكاثوليك فى نضالهم ضد الأنظمة المستبدة الوحشية فى أمريكا اللاتينية. وكان سيد قطب يؤمن أن الملك لله وحده فلا طاعة واجبة على المسلم لحاكم ينتهك دعوة القرآن إلى نشر العدل والإقسط. وبنفس المنطق عندما أعلن الزعيم الدينى الإيرانى آية الله روح الله الخمينى (١٩٠٢ - ١٩٨٩) أن رئاسة الدولة لا تصح إلا للفقهاء (مبدأ ولاية الفقيه) كان ذلك خروجاً على تقليد شيعى يستند إلى مبدأ مقدس ويعود إلى القرن الثامن يفصل الدين عن السياسة وكان ذلك صادمًا لمشاعر الشيعة كما لو أن بابا الفاتيكان قد أمر بإلغاء القداس. لكن بعد عقود من العلمانية كما مارسها حكام إيران كان الخمينى يرى فى ولاية الفقيه سبيل التقدم الوحيد. كما روج الخمينى لعقيدة حديثة لتحرر العالم الثالث للإسلام كما صرح هو «دين أفراد متحمسين لعقيدهم تعاهدوا على الحرية والاستقلال، إنه مدرسة المناضلين ضد الإمبريالية».

والكثير مما نطلق عليه أشكالاً للأصولية هو فى حقيقته خطاب سياسى اتخذ من خلاله الوطنية أو العرقية شكل صيغة دينية وهو ما ينطبق على الأصولية الصهيونية فى إسرائيل حيث دعا المتطرفون إلى اقتلاع العرب بالقوة والاستيطان بالمخالفة للقوانين فى المناطق المحتلة فى حرب عام ١٩٦٧. وفى ٢٥ فبراير ١٩٩٤ أطلق باروخ جولد شتاين أحد أتباع الحاخام مائير كاهانا الذى كان قد دعا إلى طرد العرب من إسرائيل النار على تسعة وعشرين مصلياً فلسطينياً فى الحرم الإبراهيمى. وفى ٤ نوفمبر ١٩٩٥ اغتال الصهيونى المتدين ايجال عامير رئيس الوزراء الإسرائيلى إسحاق رابين

لتوقيعه على اتفاقية أوسلو. ويتضح نفس الباعث السياسى مع الأصولية الإسلامية فقد ظهرت حماس فى بادئ الأمر كحركة مقاومة وتطورت بعد أن تبين فساد السياسات العلمانية لياسر عرفات وحركته السياسية فتح التى كانت تنتشر بشكل معد. والدليل على ذلك أن عمليات قتل المدنيين الإسرائيليين والتى كانت تقابل بالإدانة والاستنكار كان باعثها سياسياً وليس دينياً وكانت أهدافها محدودة. فحماس لا تسعى كى يدخل العالم حظيرة الإسلام وليس لها تأثير أو امتداد على أو خارج فلسطين وتستهدف الإسرائيليين فقط ولهذا ما يبرره فلا بد لكل احتلال عسكرى أن يفرز مقاومة وعندما يستمر لأكثر من أربعين عاما فلا بد أن تتحول المقاومة إلى عنف.

ويعتقد منتقدو الإسلام خطأً أن الاستشهاد الذى يرتبط بقتل آخرين متجذر وأصيل فى الدين نفسه. فبعيداً عن حركة «الحشاشين» إبان الحملات الصليبية على الشرق والتى خرجت من رحم الطائفة الإسماعيلية المستهجنة من العالم الإسلامى بأسره لم يعرف التاريخ الإسلامى هذا التوجه حتى العصر الحديث. وقد قدم الباحث الأمريكى/ الإسرائيلى روبرت پاپيه دراسة دقيقة للهجمات الانتحارية بين ١٩٨٠ و٢٠٠٤ بما فيها هجمات «سبتمبر ٢٠٠١» التى نفذتها القاعدة واستخلص ما يلى:

«دافع الهجمات الإرهابية الانتحارية فى مجملها ليس الدين بأى حال من الأحوال بل هدف استراتيجى واضح وهو إجبار الأنظمة الديمقراطية الحديثة على سحب قواتها العسكرية من الأراضى التى ينظر إليها مننفذو هذه الهجمات باعتبارها وطناً لهم. ففى ما يزيد عن خمس وتسعين بالمائة من الهجمات التى شهدتها بلدان من لبنان إلى سرى لانكا أو الشيشان أو كشمير أو الضفة الغربية كان الهدف الأساسى لكل هجمة إجبار دولة ديمقراطية على الانسحاب».

فأسامة بن لادن مثلاً جعل من وجود قوات أمريكية فى موطنه المملكة

العربية السعودية والاحتلال الإسرائيلي لفلسطين سببين جوهريين لتدمره وحققه على الغرب.

ولا شك في أن الإرهاب يهدد الأمن العالمى لكن ما نحتاجه هو فهم ومعلومات دقيقة تأخذ جميع الأدلة فى الحسبان. فلن تفيد صيحات إدانة الإسلام الجذافية التى لا تستند إلى أسباب وجيهة. ففي استطلاع رأى حديث أجرته مؤسسة جالوب أيد سبعة فى المائة فقط من المسلمين الذين شملهم الاستطلاع هجمات ١١ سبتمبر مؤكدين أن لها ما يبررها ولكنهم قالوا إنهم لن يرتكبوا مثل هذه الفظائع التى تقع مسئوليتها الأساسية فى تقديرهم على سياسة الغرب الخارجية التى تسببت فى هذه الأحداث الشنيعة المنكرة. وكان منطقهم فى ذلك سياسياً بحثاً فذكروا أزمات مستديمة مثل فلسطين وكشمير والشيشان وتدخل الغرب فى الشؤون الداخلية للدول الإسلامية. أما غالبية المسلمين ممن أدانوا هجمات سبتمبر فقد ساقوا أسباباً دينية مستشهدين فى ذلك بالآية القرآنية: «من قتل نفساً بغير نفس.. فكأنكما قتل الناس جميعاً».

لقد مال الغرب منذ هجمات ١١ سبتمبر إلى فرضية أن المسلمين يكرهون «أسلوب حياتنا وديمقراطيتنا وحریتنا ونجاحنا». وعلى الجانب الآخر يوجز المسلمون المعتدلون ومن تحولوا إلى التطرف والمغالاة على السواء أسباب إعجابهم بالغرب فى التالى: التكنولوجيا الغربية، عقيدة العمل الجاد التى يعتنقها الغربيون، المسئولية الشخصية، سيادة القانون، الديمقراطية، احترام حقوق الإنسان، حرية التعبير والمساواة بين الجنسين. والأمر المثير للانتباه أن نسبة مرتفعة على نحو ملحوظ ممن تحولوا إلى التطرف السياسى (خمسون بالمائة منهم مقابل خمسة وثلاثين بالمائة من المعتدلين) أجابوا فى الاستطلاع أن «تحول الأنظمة الحكومية إلى مزيد من الديمقراطية سوف يدعم التقدم فى العالمين العربى والإسلامى» وأخيراً ذكروا «عدم احترام

الإسلام» رداً على سؤال عن أكثر ما يثير استياءهم من الغرب الذى يعتقد معظمهم أن عدم التسامح صفة أساسية فيه، فلم يقرن «احترام القيم الإسلامية» بدول الغرب سوى اثنى عشر بالمائة من المتطرفين وسبعة عشر بالمائة فقط من المعتدلين. أما ما يمكن أن يفعله المسلمون لتحسين علاقتهم بالغرب فقد أجمع الطرفان على ضرورة تحسين صورة الإسلام المطروحة فى الغرب وتقديم القيم الإسلامية فى صورة إيجابية. فالعالم اليوم يضم ١,٣ مليار مسلم فإذا استمر شعور الواحد وتسعين مليوناً من المتطرفين سياسياً الذين يمثلون سبعة بالمائة من تعداد المسلمين بوقوعهم تحت هيمنة الغرب واحتلاله لبلادهم وأن معتقداتهم الثقافية والدينية ليست موضع تقدير واحترام فلن يتسن للغرب أن ينفذ إلى قلوبهم وعقولهم. فتوجيه اللوم للإسلام أمر سهل لكنه لا يأتى بنتيجة إيجابية ولا يمثل صعوبة وتحدياً كذلك التى تتطلبها دراسة المشاكل السياسية والمظالم التى تدوى أصدائها فى أنحاء العالم الإسلامى.

ظهر مؤخراً لون من الأصولية العلمانية فى الغرب تشبه فى الروح والاستراتيجية المذهب الإلحادى عند فوت وبوخنر وهكل. وفى الوقت الذى أبدى فيه علماء الفيزياء ارتياحهم لفكرة جهلهم ببعض الأمور التى تمثل ركناً أصيلاً فى أى تقدم فكرى ظهرت مجموعة من علماء الأحياء الذين لم يشهد مجال تخصصهم انقلاباً جوهرياً والذين ظلوا على يقينهم من قدرتهم على اكتشاف الحقيقة المطلقة كما ظهر آخرون ممن طرحوا جانباً الجانب المتعلق بمذهب اللأدرية من نظريات داروين وهكسلى ودعوا إلى مذهب إلحادى يعكس قدراً من العنف. وفى عام ١٩٧٢ نشر عالم الكيمياء الحيوية الفرنسى چاك مونو (١٩١٠ - ١٩٧٦) الحائز على جائزة نوبل وأستاذ البيولوجيا الجزيئية فى الكولاج دى فرانس كتابه «الصدفة والضرورة» وفيه يدفع باستحالة الموازنة بين الإيمان بالله ونظرية التطور. فالتغيير تولده الصدفة وتنتشره الضرورة، فيستحيل إذن الحديث عند الهدف من خلق الكون وخطته

أو التدبير في تصريف أموره؛ ولا بد أن ندّعي نحن البشر للحقيقة الواقعة بأننا جننا للعالم بمحض الصدفة وأنه لا خالق خير للكون أو إله محب للبشر يصوغ حياتنا وقيمنا. فنحن وحدنا في هذا الكون الهائل اللاشخصي. وفي كتابه أعلن مونو رأيه المصدّق لوليام كنجدن كليفورد عالم الرياضيات الإنجليزي أن قبول أفكار لم تثبت صحتها علمياً خطأً فكرياً بل وأخلاقياً أيضاً. ولكنه يقر أنه ما من سبيل لإثبات صحة ما يدعو إليه من مثال للموضوعية هو مجرد مبدأ اعتباطي وزعم تعوزه الأدلة الكافية فكأنه بذلك يُقرّ ضمناً أنه حتى المسعى العلمي لا بد وأن يبدأ بفعل إيماني.

ولم تكن أفكار مونو سهلة الفهم لمن لم يتحروا في الثقافة الفرنسية بينما كان شرح عالم الأحياء بجامعة أكسفورد ريتشارد دوكنيز من أوائل الشروح القريبة من أفهام عامة الناس في العالم الناطق بالإنجليزية للمفاهيم التي تتضمنها نظرية التطور والتي صاغها بالعلمية ووضوح شديدين ومنها ما جاء في كتابه «صانع الساعات الكفيف» (١٩٨٦) من أنه في حين أن ما قال به عالم اللاهوت والفيلسوف الإنجليزي ويليام بايلي (١٧٤٣-١٨٠٥) عن حتمية وجود مخططٍ بارع كان مقبولا تماما في أوائل القرن التاسع عشر، فقد جاء داروين بفكرة أن ما يبدو تخطيطاً وتدبيراً للكون ليس سوى أمر طبيعي في سياق التطور. والمقصود بصانع الساعات الكفيف هو مبدأ الانتخاب الطبيعي الذي لا يعدو كونه عملية تخلو من المنطق أو الهدف ولا يمكنها أن تُنتج مخططاً ذكياً يسير عليه الكون ولا يمكنها أن تؤدي عن قصد إلى مظاهر التدبير التي وجد بايلي تجليات لها في الطبيعة. فالإلحاد نتيجة حتمية للتطور كما يرى دوكنيز، وكان من ضمن آرائه أن الوازع الديني خطأً أملاه التطور أو إخفاق لشيء نافع. إنه فيروس يتطفل على أنظمة معرفية وإدراكية تم انتقاؤها بصورة طبيعية لأنها ساعدت نوعاً من المخلوقات على الاستمرار في الحياة.

ويمثل دوكنيز رمزاً متطرفاً للمذهب الطبيعي العلمي الذي نشأ على يد

دولباخ والذي صار اليوم مذهباً فكرياً جوهرياً بين المثقفين. وروج عدد آخرون للون أكثر اعتدالاً من هذا المذهب منهم كارل ساجان، ستيفن وينبرج ودانييل دنت الذين أجمعوا جميعاً على ضرورة الاختيار بين العلم والدين. فدنت مثلاً يرى أن اللاهوت صار أمراً لا حاجة للبشرية له لأن علم الأحياء غدا أكثر قدرة على تقديم شرح أفضل لسبب تمسك الناس بالدين. لكن بوكينز كان يشارك «الملحدين الجدد» مثل الفيلسوف الأمريكي الشاب سام هاريس الذي درس العلوم العصائية والناقد والصحفي كريستوفر هيتشنز الرأي القائل بأن الدين أصل المشاكل في عالمنا وأنه مصدر للشر المطلق و«يُسَمُّ كل شيء». فهم يرون أنفسهم في طليعة حركة عقلانية وعلمية ستنتمكن في نهاية المطاف من محو فكرة الله من الوعي البشري.

إلا أن عدداً من الملحدين والعلماء أخذوا حذرهم من هذا الاتجاه. فسار عالم الحيوان الأمريكي سنيثن جاي جولد (١٩٤١-٢٠٠٢) على نهج مونو في بحثه لأثار التطور الضمنية حيث رأى أنه من الصحيح أن بإمكان مبدأ الانتخاب الطبيعي أن يفسر كل ما في الطبيعة لكن جولد يؤكد أنه ليس بمقدور العلم أن يحدد وجود الله أو عدم وجوده لأن البحث العلمي لا ينطبق إلا على تفسير كل ما هو طبيعي. ولا يمكن الزعم أن جولد كان يحركه وازع ديني فهو كما يصف نفسه شخص «لا أدري» يميل إلى الإلحاد ولكنه يشير إلى أن داروين نفسه أنكر إلحاده وأن من اعتنقوا نظرية داروين من الشخصيات البارزة ومنهم إسا جراي وتشارلز دي والكوت وچي. سيمبسون وثيرودوسيوس دوبرانسكي كانوا إما مؤمنين حقاً بالمسيحية أو يعتنقون اللاأدرية. لذا فلا يبدو الإلحاد نتيجة حتمية لقبول نظرية التطور وأن المؤمنين بنظرية داروين الذين تشددوا في التعصب لأرائهم كانوا يتجاوزون حدود العلم الصحيحة والمناسبة.

كما أحيا جولد مرة أخرى النفرقة القديمة والتكامل بين الأسطورة والعقل وصاغها في قالب جديد أطلق عليه «المجالات المنفصلة أو المستقلة». فاختصاصات كل مجال تحدد أدواته المناسبة لخطابه الخاص والوصول إلى قرار سليم وبذلك يكون الدين والعلم ميدانين منفصلين لا يجب أن يطغى أحدهما على الآخر أو يتعدى عليه:

«يختص العلم بالمجال التطبيقي: مم صُنع العالم (الواقع) ولم يسير وفق هذا النظام (النظرية). أما مجال الدين فيمتد ليشمل أسئلة تتعلق بالمعنى المطلق والقيم الأخلاقية فهما مجالان لا يتداخلان ولا يحيطان بكل ما يطرحه الإنسان من أسئلة».

كما رأى أن القول بالصراع المتأصل بين الدين والعلم قول باطل فهما مجالان مستقلان «يتساويان في القيمة ويتمتعان بالمقومات الضرورية التي يتحقق بها اكتمال الحياة الإنسانية و... إن ظلا مستقلين من حيث المنطق الذي يحكم كلاً منهما واختصاص كل منهما بمجال بحث واستقصاء مستقل».

لكن «الملحدون الجدد» لا يعتقدون بهذه الحجة. وبأسلوبه الذي يجنح إلى الشطط يدين دوكينز خيانة جولد. فدوكينز الذي ينتمى إلى اتجاه متشدد من المذهب الطبيعي العلمى يعكس الأصولية التي يؤسس عليها «الملحدون الجدد» منهجهم النقدي والقائم على كون الإلحاد رفض وفي نفس الوقت ارتكان، يبلغ حد التطفل إلى صيغة معينة من الإيمان بالله. وهذا المنطق هو ما جعل أفكارهم محل نقد مُستفيض من چون إف. هوت، وأليستر ماكجراث وچون كورنويل الذين يرون أن الملحدون الجدد يؤمنون كما يؤمن الأصوليون المتدينون أنهم وحدهم يمتلكون الحقيقة ويقرأون الكتاب المقدس قراءة حرفية كما يقرؤه الأصوليون المسيحيون وكأنهم لم يسمعوا بالتفسير الرمزي أو

التأويل التلمودى أو حتى النقد الأعلى أو إلى التاريخ الطويل من التفسيرات التى أفرزتها دراسة الكتاب المقدس وتحليله بهدف التوصل إلى كُتَّابه أو تاريخ كتابته. فالفيلسوف الأمريكى هاريس مثلاً يتصور أن القول بالوحي يعنى أن الله هو من كتب الكتاب المقدس. أما كريستوفر هيتشنز فيفترض أن الإيمان يقوم على قراءة حرفية للكتاب المقدس وأن التباين مثلاً بين قصص طفولة المسيح كما وردت فى الأناجيل يثبت بطلان وكذب المسيحية يقول: «إما أن الأناجيل تحوى حقائق حرفية أو أن الأمر برمته غش واحتيال بل وربما احتيال أخلاقى أيضاً». ويسير دوكينز على خطى الأصوليين البروتستانتيين الذين ينظرون نظرة مسطحة إلى ما يدعو إليه الكتاب المقدس من تعاليم أخلاقية معتبرين أن الغرض الأساسى منه هو إرساء مبادئ سلوكية واضحة وأن يضع أمام أعيننا نماذج نقتدى بها. ولكنه يرى للأسف، وهذا ما لا يثير الدهشة، أن تلك المبادئ غير صالحة أو كافية. ويفترض دوكينز أيضاً أنه بما أن الكتاب المقدس يحمل زعماً أنه من عند الله فلا بد وأن يقدم معلومات علمية وهذه هى نقطة الخلاف الوحيدة بين دوكينز والأصوليين البروتستانت فعلى حين لا يعتد دوكينز بمعلومات الكتاب المقدس يتبنى الأصوليون موقفاً مناقضاً.

لا يثير الدهشة غضب دوكينز من الخلقويين «أصحاب نظرية خلق الكون قديماً على هيئته الحالية» وكذلك حنقه على دعاة فلسفة جديدة تتشبه بالعلم وتعمل على إحياء نظرية الخطة الذكية («I D Intelligent Design») ومنهم فيليب جونسون أستاذ القانون بجامعة بيركلى ومؤلف كتاب «محاكمة داروين» (١٩٩١) وعالم الكيمياء الحيوية مايكل بى، مؤلف كتاب «صندوق داروين الأسود» (١٩٩٦)، والفيلسوف وليام ديمسكى مؤلف كتاب «الاستدلال على الخطة الذكية» (١٩٩٨). ولا يطرح هؤلاء المؤمنون بوجود إله للكون جميعهم فرضية أن الله هو منظم الكون ومدبره لكنهم يحتاجون بقدرة نظرية «الخطة

الذكية» على الاستمرار بديلاً لنظرية التطور كما صاغها داروين ويدفعون بوجود قوة خارقة مسئولة عن خلق الكون كما لو كانت دليلاً علمياً مقبولاً. ولكن كما يبين دنت فأصحاب هذه النظرية لم يقدموا من التجارب أو الملاحظات القائمة على التجربة ما يمثل تحدياً لنظرية التطور ولذا فنظرية الخطة الذكية ليست من العلم فى شىء ولا تصلح عقائدياً لتقديم فرضيات علمية. فالأسطورة والعقل مجالان منفصلان يتطلبان قدرات مختلفة وعندما يتداخلان كما رأينا فالمحصلة علم ردىء ودين لا يلبي احتياجاتنا. وإذا أمكننا أن نتفهم ضيق دوكينز باتباع النظرية الخلقوية والخطة الذكية فقد جانبه الصواب فى اعتبار التفكير الأصولى معبراً عن المسيحية أو الدين فى مجمله أو نموذجاً مطابقاً لأيهما.

وهذا اللون من الاختزال أو التبسيط المخل نموذج للعقلية الأصولية ولا بد من أخذه فى الاعتبار عند التعرض بالنقد لأفكار دوكينز وهيتشنز وهاريس لإصرارهم على اعتبار الأصولية صميم أديان الوجدانية الثلاث. فهم يشتركون فى الأخذ بتصوير حرقى لوجود الله. يرى دوكينز أن الإيمان بدين يستند إلى فكرة «وجود كائن خارق للطبيعة يفوق مستوى البشر هو الذى تدبر بتروثم خلق الكون وكل ما فيه». وبعد توصله لهذا التعريف لله بصفته واضع الخطة المحكمة للكون لا يتبقى أمام دوكينز إلا التأكيد على حقيقة أنه لا أثر لتدبير أو تخطيط فى الطبيعة من حولنا وبالتالي تنتفى الحاجة لنقض هذا القول. ولا شك أن دوكينز مخطئ فى افتراضه أن هذا هو تصور البشر جميعهم لمصطلح «الله» وكذلك زعمه أن الله فرضية علمية أو إطار فكرى تجعله سلسلة من التجارب والملاحظات أسهل فهما، وهو الاتجاه الذى ظهر فى العصر الحديث بين علماء الدين والذى بدأ ينظر إلى الله كتفسير علمى وفى أثناء ذلك أوجدوا فكرة وثنية لله غالوا فى الافتتان بها.

وإذا تحولنا إلى «الملحدين الجدد» نجد أنهم جميعاً يساوون بين الإيمان وسرعة التصديق الدالة على السذاجة وعدم الفطنة. فقد كتب هاريس «نهاية الإيمان» عقب هجمات ١١ سبتمبر مؤكداً أن السبيل الوحيد ليتخلص عالمنا من الإرهاب هو إلغاء الأديان جميعها ويُعرّف الإيمان كما يُعرّفه دوكينز وهيتشنز بأنه «تصديق بدون دليل» وهو ما يعده موقفاً مستهجناً أخلاقياً. ولا غرو إذن أنه يخلط بين «الإيمان» و«الاعتقاد» (والذى يقصد به قبول العقل لرأى ما) فالاثنتان للأسف انصهرا معاً فى العقل أو الوعى الحديث ولكن هاريس مثله مثل من سبقوه من الملحدين واللاأدريين يؤكد أن الإيمان أصل كل الشرور فقد يبدو أحد المعتقدات برئياً ساذجاً لكن بمجرد التسليم دون نقاش برأى دوغماتى مثلاً: «يمكنك أن تأكل المسيح فى صورة بسكويت رقيق هش» عند المناولة (القربان) فقد أفسحت المجال فى ذلك لأوهام باطلة من عينة أن الله يرغب فى تدمير إسرائيل أو التطهير العرقى للفلسطينيين أو مذابح ١١ سبتمبر. فلا بد لكل إنسان ألا يؤمن إلا بما يمكن التحقق من صدقه بالوسائل التطبيقية التى صاغها العلم ولا يكفى التخلص من المتطرفين والأصوليين والإرهابيين فالمؤمنون المعتدلون يحملون وزر جريمة الإيمان الخطير بطبعه ولا بد أن يتقاسموا مسئولية الفظائع التى يرتكبها الإرهابيون.

ولذا، هكذا يرى، يجب أن نضع نهاية لتقبلنا المجتمعى لفكرة الإيمان. يصير دوكينز قائلاً: «ما دمنا نحترم مبدأ احترام الدين لأنه الدين فمن التشدد أن نُمسك عن إظهار الاحترام لأسماء بن لادن ورفاقه من منفذى التفجيرات الانتحارية». والبديل البدهى الساطع الذى لا يحتاج معه لبرهان هو «نبذ المبدأ التلقائى لاحترام الدين النابع من استحكام العادات» لأن تعاليم الدين المعتدل ولو لم تكن متطرفة فى ذاتها «تحمل دعوة صريحة للتطرف». وقد كان رفض مبدأ التسامح الذى يرجع الفضل فى ظهوره إلى عصر التنوير الأوروبى أمراً مستجداً لأنه يعكس تطرفاً يظهر جلياً فى تأكيد هاريس «أن

فكرة التسامح الدينى فى ذاتها من القوى الأساسية التى تدفعنا إلى الهاوية». وبهذا الغلو والتطرف يتفق هاريس وأمثاله مع المنتمين لتيار الأصولية الدينية رغم أنهم لابد وأنهم يدركون ما أدى إليه عدم احترام الاختلاف الأمر الذى أنتج بعضاً مما شهده العصر الحديث من فظائع. فلا يمكن مثلاً أن نستمع لما يتردد عن نبذ الأديان دون أن يتطرق الذهن إلى معسكرات النازى أو معسكرات العمل القسرى فى الاتحاد السوفييتى.

وأشار منتقدو موجة «الإلحاد الجديد» إلى ما تنطوى عليه من تناقض متأصل خاصة إصرارها على أهمية «الدليل» والزعم بقدرة العلم على إثبات صحة نظرياته متوسلاً بالمنهج التطبيقي. وكما دفع بوبر وكون وبوليانى فلايد للعلم أن يتوكأ على مبدأ الإيمان وهو ما أقر به مونو ذاته. فداروين الذى يعده دوكينز مثلاً أعلى اعترف يوماً أنه لم يستطع أن يثبت صحة فرضية التطور رغم تيقنه منها. وقد رأينا على مدى عدة عقود علماء فيزياء يؤمنون بنظرية النسبية لأينشتاين رغم عدم التثبت منها على نحو محدد وقاطع. وهاريس نفسه يعتبر أن قدرة ملكاته العقلية على الوصول إلى الحقيقة الموضوعية تتطلب فعل إيمان، وهو أمر كان لابد لفلاسفة مثل هيوم أو كانط أن يرتابوا فى صحته.

ويقدم هؤلاء الملاحدة الثلاثة المرتدون الدين فى أسوأ صوره. من المهم تذكيرنا بالشروع الذى ارتكبت باسم الدين، ومن حقهم أيضاً لفت أنظارنا إلى أن أتباع كل دين يميلون إلى سرد خطايا الأديان الأخرى وتجاهل ما يعلق بثوبهم من أدران. فالمسيحيون مثلاً يحرصون كل الحرص على انتقاد الإسلام بحجة عدم تسامحه مع أتباع الأديان الأخرى وتعصبه ضدهم وهو ما يكشف ليس فقط عن جهل مخجل بالتاريخ الإسلامى بل وقصر نظر وضيق أفق تجاه الحملات الصليبية وحملات الاضطهاد ومحاكم التفتيش المنسوبة إلى أبناء دينهم. إلا أن الزعم بأن الدين وحده منبع الشر تعوزه الدقة. فالعلم وليد

العقل ولذا يجب أن نركن إلى العلماء لما يتمتعون به من قدرات رفيعة المستوى على التفكير والاستدلال المنطقي لتمحيص الأدلة والبراهين على نحو متوازن ومتجرد، ولكن هاريس مثلاً لا يجد غضاضة في التأكيد بحسم وإصرار أن «غالبية المسلمين مختلو العقل بسبب دينهم» فهذا اللون من الملاحظات لا يقلّ تعصباً وزيفاً عن بعض الخطاب الدينى الذى يستنكره.

كما أن الإلحاح على جعل الدين منبع جميع مشاكل عالمنا الحديث يحمل تضليلاً كبيراً لأنه فى هذه اللحظة التى تحمل خطراً محدقاً نحتاج إلى أذهان صافية وفهم دقيق. فى مقدمة كتابه يطلب دوكينز أن نتخيل مع المغنى الإنجليزى چون لينون عالماً بلا دين:

«تخيل أنه لا يوجد منفذو تفجيرات انتحارية ولا ٩/١١ أو ٧/٧ ولا مطاردة للساحرات، ولا محاولة نسف البرلمان الإنجليزى أثناء انعقاده وبداخله الملك جيمس الأول وأعضاء البرلمان ولا تقسيم شبه القارة الهندية ولا الحروب الفلسطينية - الإسرائيلية ولا مذابح الصرب والكروات والمسلمين ولا اضطهاد لليهود لأنهم قتلة المسيح ولا اضطرابات فى أيرلندا الشمالية ولا جرائم قتل متعلقة بالشرف ولا مبشرون ودعاة تلفزيونيون من ذوى الشعر المصفف والبذلات اللامعة الذين يحتالون على السذج الذين يسهل خداعهم ويسلبونهم أموالهم».

ولكن كما نعلم فالدين لم يتسبب وحده فى كل هذه الصراعات. فما يردده الملحدون الجدد يكشف عن عدم فهم يعكس تشويشاً واضطراباً أو عدم اكتراث بتشابك والتباس التجربة الإنسانية فى العصر الحديث. كما أن جدالهم العنيف للطنن فى آراء مخالفاتهم يعجز تماماً عن الإحاطة بعناية بأديان التوحيد الثلاثة وما تدعو إليه من عدل وتراحم والتى قد تخفق فى تحقيقهما على نحو لا يمكن إنكاره ولكنها ما تفتأ تعتنقهما وتعلو من شأنهما.

ويبالغ أيضا الأصوليون المدينون في خطرهم إلى عدوهم الذي يصورونه مثلاً خالصاً للشر وهو ما يجعل من نقد الملحد الجدد لهم أمراً غاية في السهولة. فهم لا يخضعون أفكار علماء لاهوت مثل بولتمان أو تليش للمناقشة. وهؤلاء العلماء يقدمون صورة للدين مختلفة تماماً هم بها أقرب إلى التيار السائد في الدين من أى أصولى. وعلى خلاف الفيلسوف الألماني فيورباخ وماركس وفرويد فالملحدون الجدد غير ملمين بالعقيدة الدينية. فكما لاحظ أحد نقاد حركة الملاحدة الجدد لآبد فى أى استراتيجية عسكرية أن تضرب العدو فى نقاط قوته أما من يعجز عنه ذلك فمنطقه ضعيف يفتقر إلى العمق الفكرى ويعكس اتجاهها محافظاً أخلاقياً وفكرياً. وبالتقابل مع فيورباخ وماركس وأنجرسول أو ستيوارت ميل، لا يبدى الملاحدة الجدد اهتماماً يذكر بالفقر أو الظلم أو الإذلال تلك الأمور التى تقف وراء الكثير من الفظائع التى يستنكرونها كما أنهم لا يتوقون إلى عالم أفضل ولا يحملون قراهم كما يفعل نيتشه أو سارتر أو كامو على أن يعترفوا بما ينتاب البشر من إحساس بعبثية الحياة وعدم جدواها إذ يعوزهم الأسباب التى تجعل لحياتهم معنى، ولا يكثرثون لتأثير الإحساس بمثل تلك العدمية على أناس لا ينعمون بحياة مرفهة وعمل يستحوذ على اهتمامهم ويشغل أذهانهم.

يرى دوكينز أننا كائنات أخلاقية لأن سلوك أجدادنا الأوائل القويم قد يكون هو ما كفل لهم البقاء والاستمرار وأن مبدأ الإيثار أو حب الخير للغير لا ينبع من إلهام سماوى بل من طفرة وراثية عرضية برمجت أسلافنا على السخاء فى العطاء وحب التعاون؛ وليست هذه هى الصدفة المقصودة «المباركة» الوحيدة التى شهدتها مسيرة تطور السلوك البشرى فهناك النزعة إلى الإحسان والإيثار والجود والسخاء والإحساس بما يحس به الآخرون والشفقة والحنو. ولا اعتراض لعلماء العقيدة على مثل هذا الرأى فإحدى

الصفات الأصلية فى طبيعتنا الإنسانية هى تحويل شىء أساسى أو غريزى إلى مرتبة تتجاوز الجانب المادى منه. ولنأخذ الطهو مثلاً والذى بدأ من مهارة الغرض منها البقاء على قيد الحياة وتطور إلى ما يُعرف اليوم بالمطبخ الراقى وكذلك القدرة على الجرى والقفز التى سخرها الإنسان للهروب من الحيوانات المفترسة ثم أصبح لدينا الآن الباليه والألعاب الرياضية ومثال ثالث هو اللغة التى تطورت من وسيلة للتواصل حتى عرفنا الشعر. وأعملت الموروثات الدينية فكراً مماثلاً فى دافع الإيثار، الذى وكما أشار كونفوشيوس أنه لما استمسك به البشر ارتقى بحياتهم إلى مرتبة القداسة ومنحهم حساً بالتسامى.

وقديما كان علماء العقيدة يفيدون من تبادلهم والملاحظة الرؤى والأفكار. والشاهد على ذلك أن أفكار عالم اللاهوت السويسرى كارل بارت (١٨٨٦-١٩٦٨) ازدادت وضوحاً وقوة بكتابات أمثال فويرباخ كما تأثرت آراء بولتمان وتليش وراهنر بأفكار هايدجر. ولكن يصعب تصور إمكانية إجراء حوار مثمر مع دوكينز أو هاريس أو هيتشنز لأن أفكارهم بدائية تقتقر إلى النضج. لكن ينبغى أن نتوقف أمام ما يُطلق عليه «ظاهرة دوكينز». فاككتساب كتاباته المعادية للدين التى تموج بالشطط لقاعدة عريضة من القراء ليس فقط فى أوروبا العلمانية وإنما فى أمريكا حيث التدين ملموس وواضح، يبين أن الكثيرين ممن لا يمتلكون معرفة عقائدية يشوب تصورهم لفكرة الله الحديثة اضطراب. فبعض المؤمنين بالله مازال بإمكانهم استيعاب هذا الرمز بقدر من الإبداع والابتكار فى حين يبدو إخفاق البعض الآخر جلياً حيث لا يجدون عوناً كافياً من رجل الدين الذى يعظمهم ويوجههم لأنه يفتقر نفسه إلى تعليم دينى متطور، ومازال التصور الحديث لله يقيد نظرتهم للأمور. فاللاهوت الحديث لا يُسهّل الأمور دائماً. وقد يكون من المفيد أن يجتهد علماء اللاهوت لتقديمه بأسلوب جذاب سهل التناول ليهيئ الأتباع لمتابعة آخر ما يدور من

مناقشات للموضوع والاجتهادات الجديدة فى مجال دراسات الكتاب المقدس والتي نادراً ما تنفذ إلى أفهام المصلين.

إن عالمنا يعانى من الانقسام إلى أقطاب ولا يحتاج إلى أيولوجيا أخرى تزيد من انقساماته، وتاريخ الأصولية يعلمنا أن الهجوم على مثل هذه الحركات يزيدها تطرفاً. فهجوم الملاحدة يدفع الأصوليين إلى مزيد من الالتزام بالنظرية الخلقوية، وإعراضهم بازدراء عن الإسلام يُمثّل هدية ثمنية يتلقفها المتطرفون المسلمون الذين يستغلونها للترويج لفكرة إصرار الغرب على شن حملة صليبية جديدة. بل إنه ثمة تقارير على أن هيتشنز قد دعا إلى إبادة جماعية للمسلمين.

والنموذج النمطى لأسلوب التفكير الأصولى هو الاعتقاد بوجود سبيل واحد لتفسير الحقيقة. وبالنسبة للملاحدة الجدد فالعلمية وحدها هى التى تقود إلى الحقيقة. لكن العلم ينهض على الإيمان والحدس والرؤية الجمالية ويضاف إليها العقل. فعالم الفيزياء بول ديراك رأى يوماً أن ما يهمه حقاً أن تكون لمعادلاته «سمة الجمال لا أن تطابق التجارب العلمية». ويؤمن عالم الرياضيات روجر بينروز أن العقل المبدع ينفذ إلى عالم أفلاطونى من الأشكال الحسابية والجمالية وأن «المنطق الصارم المنضبط هو الملاذ الأخير الذى يجب أن تسبقه اجتهادات عدة والتي لا بد لها من قناعات جمالية» وأن ثمة مواقف كثيرة تدفع الإنسان لينحى جانبا التحليل الموضوعى الذى يسعى ليفرض سطوته على موضوع البحث. وعندما تقع أنظارنا مثلاً على عمل فنى فيجب أن نفتح أذهاننا لتذوقه ونتركها تذهب بنا بعيداً. أما إن كان توثيق الرابطة بشخص هو الهدف المرجو فعلياً أن نتهياً لإظهار الخضوع ولين الجانب كما فعل نبي الله إبراهيم عندما فتح قلبه وبيته للغرباء الثلاثة فى «مدينة مامر».

وكما أوضح تليش فالبشر، رجال ونساء، تدفعهم دائماً الرغبة فى

اكتشاف افاق للحقيقة تتجاوز تجربتنا المعتادة وهذه الرغبة الملحة التي يصعب تجاهلها هي التي ألهمت البحث العلمى والدينى، فكلنا نسعى خلف ما يطلق عليه تليش «الاهتمام الأساسى» الذى يشكل حياتنا ويجعل لها معنى. فالهم الأساسى لدوكينز وهاريس هو العقل المنطقى وهو ما استحوذ على تفكيرهما وملك عليهما حياتهما. لكن مفهوم العقل المنطقى لدهما يختلف تماما عن مفهوم «العقلانية» المنطقية عند سقراط الذى طوع قدراته العقلية لينتهى الحال بمحاوريه إلى حالة من عدم المعرفة. أما العقل المنطقى عند القديسين أغسطين وتوماس الإكوينى فقد صار العقل الأسمى، قدرة لا يفصلهما عن السماوى أو الروحى شىء. واليوم لم يعد للعقل بالنسبة للكثيرين تلك القوة التى تقوض نفسها. لكن خطر العقل العلمانى الذى ينكر أى احتمال للتسامى هو احتمال تحوله إلى صنم يسعى لتدمير كل معارضيه وهو ما نلمحه فى الفكر الإلحادى الجديد الذى تناسى أن عدم المعرفة جزء من الحالة البشرية وهو ما دفع الناقد الاجتماعى روبرت إن. بيلا إلى القول بأن «من يشعرون بأنهم الأكثر موضوعية فى تقييمهم للحقيقة هم أكثر الناس وقوعا فى براثن أوهام عميقة لا واعية».

وكما رأينا فعلماء الفيزياء فى العصر الحديث لا يخفون إدراكهم لحقيقة عدم معرفة الإنسان بكثير مما يدور حوله وتجربتهم فى التعايش مع كثير من العضلات التى يبدو استعصاؤها على الحل تثير فى النفس الرهبة والعجب. وعندما عرف العالم فى سبعينيات القرن الماضى النظرية الخيطية String theory صارت وكأنها قبة أنظار العلماء أو النظرية التى أتت بالقول الفصل فى الجمع بين المادة والقوة فى نموذج يدمج نظرية الجاذبية والميكانيكا الكمية معا. لكن قوبلت هذه النظرية بتشكك. فعالم الفيزياء الأمريكى ريتشارد فايمان الحائز على جائزة نوبل ١٩٦٥ طرحها جانبا لأنها فى رأيه «هراء

مجنون» وأقر المؤيدون لها أنه لا يمكن بالتجربة إثبات صحة ما توصلوا إليه من اكتشافات تُبنى عليها، أو دحضها وتفنيدها بل ذهبوا إلى استحالة تصميم تجربة مناسبة لاختبار ما وضعوه كتفسير رياضي للكون؛ وكأن الإحساس بالعجب الذي يثيره علم الكون الحديث مبعثه عجز علماء الفيزياء المتأصل عن الإجابة عما يطرحه من أسئلة. فهم يعلمون أن المصطلحات التي يستخدمونها لوصف بعض الأسرار الغامضة التي تحفل بها الطبيعة مثل «الانفجار الكبير»، «المادة السوداء» (المسئولة عن قوى الجاذبية في الكون)، «الثقوب السوداء» التي ظهرت لدى نشأة الكون مع انفجار النجوم و«الطاقة المعتمدة» كلها استخدامات مجازية تعجز عن صياغة تصوراتهم الحسابية للكون في مفردات مناسبة. إضافة إلى أن هؤلاء العلماء المؤمنين بالنظرية الخيطة لا يزجون بالله والقوى الخارقة للطبيعة إلى عالمهم على عكس الحال بالنسبة لنيوتن. لكن الطابع الأسطوري لهذه المصطلحات يُذكر بغموض ما تشير إليه وعدم وجود تفسير متاح لها، فهم يُجهدون طاقات البحث العلمي إلى أقصى حدودها وهذا الغموض أمر حتمي لأنها مصطلحات تشير إلى ما لا يمكن التحقق منه أو تقصيه علمياً.

واليوم يستشعر فيزيائيون عديدون أنهم على شفا نقلة كبرى في النموذج المعيارى. فلم يعد ستيفن هوكنج مثلاً متيقناً من إمكانية وجود نظرية جامعة شاملة تساعد البشر على الاطلاع على «عقل الله». تعلّم هؤلاء أن ما يظنونه لا يُدحض ولا يُناقض يمكن أن يستبدل بين عشية وضحايا بنموذج علمي مختلف تمام الاختلاف ولذا فقد ألفوا فكرة وجود ما لا سبيل إلى معرفته. ولذا فعالم الكون بول ديفيز يُقرّ بالمتعة التي يجدها في العلم رغم الأسئلة التي لم يجب عنها أو ربما لن يستطيع أن يجب عنها:

«لماذا وجدنا قبل ١٣,٧ مليار سنة مع وقوع الانفجار الكبير؟ ما سبب

وجود قوانين الكهرومغناطيسية أو الجاذبية بالصيغة التي هي عليها؟ لم هذه القوانين؟ ماذا نفعل نحن هنا؟ وتحديداً كيف حدث وأن تمكنا من فهم العالم؟ ولماذا مُنحنا هذه القدرات العقلية التي تهين لنا النفاذ إلى هذا النظام الكوني البديع ومنهجه؟ إنه شيء مدهش».

وفى موضع آخر يعترف ديفيز بقوله «ربما يبدو ما أقوله مستغرباً من الجميع لكن العلم طريق يقود إلى الله على نحو أكثر ثباتاً وتحققاً من الدين». ولا يفتأ يطرح السؤال الأزل «لم يوجد شيء بدلاً من العدم؟» ورغم أن علماء الفيزياء في العصر الحديث يملكون من العلم ما لم يكن ممكناً أن يحلم به أسلافنا لكنهم لا يفعلون مثل دوكنيز الذي يرى في مثل هذا السؤال إطناباً ولغوا. ويبدو أن البشر جُبلوا على افتعال مشاكل يعجزون عن حلها أو على وضع أنفسهم في موضع صراع مع عالم الحقيقة الغامضة التي لم تخلق أو توجد بعد ويجدون في المجهول الغامض الذي لا سبيل إلى معرفته مصدر دهشة وممتعة.

ظلت الفلسفة واللاهوت وعلم الأساطير تستجيب دوماً لعلم العصر المواكب لها وتتأثر به وهو ما يفسر ظهور حركة فلسفية منذ ثمانينيات القرن الماضي تعكس غموض علم الكون الجديد وإبهامه. وفكر ما بعد الحداثة وريث فلسفة هيوم وكانط فيما يتعلق باعتبار ما نطلق عليه الحقيقة مجرد تركيب ذهني والمعرفة البشرية تأويلات وليس اكتساب معلومات دقيقة لها وجود فعلي. ويترتب على هذه الفرضية أنه لا سيادة لوجهة نظر وحيدة وأن ما لدينا من علم شيء نسبي يصدر عن ميل شخصية وأنه غير معصوم من الخطأ وليس مطلقاً أو يقينياً كما كان يُعتقد وأن الحقيقة ملتبسة بطبعها. ولذا، لا مناص من تفكيك الأفكار المتعارف عليها والتي هي وليدة محيط ثقافي وتاريخي معين. لكن يجب ألا يستند هذا التفكيك أو التحليل إلى مبدأ مطلق ولا توجد ضمانات بإمكان الوصول إلى رؤية للحقيقة صائبة كل الصواب أو مجرد مقاربتها. جوهر فكر ما

بعد الحادثة هو الاقتناع بفكرة أن العالم يتأثر بالماذهب الفكرى الذى يراه البشر من خلاله لا انعكاس صورة العالم الخارجى فى شكل مذاهب فكرية. فلسنا مدفوعين بمعطيات تمدنا بها حواسنا لتبني رؤية معينة للعالم بل نتمتع بحرية اختيار ما نقره وكذلك مسئولية خيالية هائلة.

ولا يخفى مفكرو ما بعد الحادثة ارتياهم فى الأكاذيب الكبرى تحديداً وينظرون إلى تاريخ الغرب كما لو كان يُلطّخه هاجس قهرى لفرض نظام شمولى بالإكراه على العالم يتخذ أشكالاً متعددة. فتارة يكون عقائدياً وهو ما أفضى إلى حملات صليبية واضطهاد. كما اتخذت هذه الأكاذيب شكلاً علمياً أو اقتصادياً أو أيديولوجياً أو سياسياً وهو ما انتهى إلى هيمنة التكنولوجيا على الطبيعة أو إخضاع البشر اجتماعياً وسياسياً إما بالاستعباد أو عن طريق حملات الإبادة الجماعية والاستعمار ومعاداة السامية وقهر النساء والأقليات الأخرى وتشديد الوطأة عليهم. فكان مفكرو ما بعد الحادثة يحذون حذو نيتشه وفرويد وماركس فى السعى إلى تبديد الهالة المزيّفة التى تحيط بهذه الآراء الراسخة دون محاولة إحلال كذبة مطلقة يخلقونها هم. فمذهب ما بعد الحادثة إذن هو إنكار للمعتقدات الموروثة وثورة عليها، وكما وصفه أحد أعلامه الأوائل جان فرانسوا ليوتار فهو التشكيك فى القصص العظيمة وعلى رأسها قصة «الإله» الحديث العليم القدير الذى لا يغفل عما يدور فى الكون ويُسخّر كل ما فيه لمأربه. لكن الفكر ما بعد الحداثى لا يخفى نفوره من الإلحاد الذى يطلق آراء مطلقة وإجمالية. وكما يحذر جاك دريدا، فلا بد من الانتباه «للأهواء العقائدية» ليس فقط الواقعة فى سياق دينى حيث تبدو سافرة ولكن بكل «الغيبيات» أو ما وراء الطبيعة بما فيها التى تنحو منحى إلحادياً. وكل فيلسوف من فلاسفة ما بعد الحادثة يُكنّ دريداً تشككاً عميقاً تجاه الانقسام إلى أقطاب متضادة الذى يتخذ شكل ثنائيات ثابتة والذى يميز

الفكر الحديث. ومثال على ذلك التقسيم إلى ملحد ومؤمن بالله والذي يرى فيه تبسيطاً مُخلًا. فالملحدون اختزلوا الدين الذي هو فى حقيقته ظاهرة معقدة إلى صيغ أو عبارات ثابتة تناسب أيديولوجياتهم كما فعل ماركس عندما وصف الدين بأنه أفيون الشعوب المقهورة أو فرويد عندما وجده مصدرًا للربح النابع من عقدة أوديب. ويتساوى عند دريدا فى استحقاق اللوم الإنكار القاطع المتصلب لله الذى يقوم على أساس غيبى والعقيدة الدينية المتعصبة (التي هى فى رأيه من القصص الفخمة). ويقول دريدا وهو يهودى علمانى أنه رغم كونه محسوباً على الملحدين فهو دائم الصلاة والدعاء تنطوى نفسه على أمل فى عالم أفضل يظهر فيه المسيح المنتظر ويميل إلى الأخذ بالرأى الداعى إلى عدم المجاهرة بأحكام تؤيد الإيمان أو تنكره مادمنّا لا نملك يقينا مطلقاً وذلك حتى يعم السلام وتتلاشى أسباب الشقاق.

وحتمًا سنثير هذه الآراء - التى تعكس نسبية لا أثر فيها لارتباك أو خجل - حفيظة بعض المؤمنين الملتزمين بصحيح الدين ومعظم الأصوليين. لكن فى أفكار دريدا ما يستدعى إلى الذاكرة آراء عقائدية مبكرة. فنظريته التفكيكية التى تنفى إمكانية التوصل إلى معنى وحيد راسخ لنص تعكس بعضاً من عقائد اليهود الربانيين. كما أطلق البعض على دريدا لقب اللاهوتى «السلبى». عُرِفَ عنه أيضاً شغفه الهائل بإيكهارت مؤسس المذهب الألماني المتصوف الذى يدعو إلى إمكان الوصول أسرار الكون إذا اقترب الإنسان من الله. وما يسميه دريدا «الاختلاف» ليس بكلمة أو فكرة بل احتمال شبه متسامٍ - «اختلاف» أو «أخروية» - لا يحيط به العقل الذى يعتمد على التجربة، وتتضمنه كلمة أو فكرة مثل «الله». لقد كان «الاختلاف» عند إيكهارت هو إله يتجاوز «الله»، مجال غيبى جديد لا سبيل إلى معرفته ولا ينفصل عن النفس البشرية. أما «الاختلاف» عند دريدا فيشبه المعرفة شبه المتسامية التى تفوق

الخبرة المادية. إنه أقرب ما يكون إلى طاقة كامنة، شىء لا نستطيع أن نراه لكنه يجعلنا نعى أنه ربما ينبغي لنا أن نُعدّل ونحدد أى شىء قلناه عن الله أو أنكرناه عليه أو نرجع عنه ونستدركه.

وفى أعماله التالية يبدو دريدا مُطارداً بفكرة المستقبل الذى يحمل كافة الاحتمالات وإغرائه. نجده يؤكد على ما يسميه «ما لا يمكن تفكيكه» ولا يقصد به فكرة مطلقة أخرى لأنه لا وجود لها، ورغم ذلك نذرف عليها الدموع ونصلى من أجل تحقيقها. وفى محاضراته «قوة القانون» التى ألقاها سنة ١٩٨٩ يشرح المقصود بـ «ما لا يمكن تفكيكه» ضارباً مثلاً بالعدالة التى لا تتحقق على الوجه الأكمل نظراً للظروف الفعلية للحياة اليومية لكنها تلهم حدسنا القانونى جميعه وتشكل جوهره. فالعدالة ليست ما هو قائم بل ما نتطلع إليه، تتأدينا وتبدو أحياناً فى متناول أيدينا وفى النهاية تراوغنا. ورغم ذلك لا نكل عن السعى لنجسدها فى نظمنا القانونية. ثم يذكر دريدا لاحقاً أمثلة أخرى لما لا يمكن تفكيكه مثل الموهبة والعفو والصدقة. كما يعشق الحديث عن «الديمقراطية الآتية» كمثال يضاف إلى الأمثلة السابقة على ما نتوق إليه ونعجز عن تحقيقه فيظل الأمل فى المستقبل قائماً لا ينقطع. ولا يختلف الأمر بالنسبة لله: كان فى الماضى مصطلحاً يُستخدم لوضع حدود لتفكير البشر وسعيهم ثم أصبح لفيلسوف ما بعد الحداثة رغبة تتجاوز الرغبة وذكرى ووعد لا يمكن تحديده أو تعريفه بدقة بحكم طبيعته.

وقد طبق بعض مفكرى ما بعد الحداثة هذه الأفكار فى مجال اللاهوت. ومن اللافت أن هؤلاء المفكرين هم عادة من الفلاسفة وليسوا من علماء اللاهوت. وعلى عكس الاتجاه الذى بدأه فلاسفة مثل ديدرو ودولياك وفرويد، كان اهتمام فلاسفة ما بعد الحداثة إيزاناً بتغيير فى المناخ الفكرى للحياة الأكاديمية. فعندما ظهرت حركة «موت الله» فى ستينيات القرن الماضى كانت أيام الله تبدو معدودة لكن الله الآن حى. فاللاهوت فى فترة ما بعد الحداثة

يتحدى فرضية أن العلمانية لا تُنقَضُ أو تتغير بل ألمح البعض إلى دخولنا الآن عصر «ما بعد العلمانية» كما بينوا أن الدين الذى يمر بمرحلة تجديد الآن ويشهد انبعاث الحياة فيه من جديد، ليصبح مختلفاً تماماً عن الدين الحديث. وقد كان أول من طبق أفكار دريدا على علم اللاهوت هو مارك. سى تايلور فى كتابه «الوقوع فى الخطأ: لاهوت/ ما بعد الحداثة» (١٩٨٤) ويبدو من فصل العنوان الفرعى بخط قصير مائل أنه يعكس تردداً على طريقة دريدا يسبق الفصل فى القبول بوجود الله أو إنكاره. وقد رأى تايلور صلة بين المذهب التفكيكى والحركة المروجة لموت الله فى الستينيات ولكنه انتقد ألتيزر لعدم قدرته على الفكك من الجدل (الديكالكتيك) الحديث الذى تبدو من خلاله الأشياء إما هذا أو ذاك ولا مجال لاحتمال ثالث بينهما: فإما حية أو ميتة أو حاضرة أو غائبة. رأى أن الدين حاضر أبداً ولو بدا غائباً وهو ما جعل تايلور موضع نقد لأنه سمح للخطابات وسائر الموضوعات الأخرى فى مؤلفاته اللاحقة بأن تطغى على الدين تماماً وتستوعبه.

وكان للفلاسفة الذين ركزوا على كتابات دريدا المتأخرة نصيب أكبر من النجاح. يرى الفيلسوف الإيطالى چيانى فاتيمو أن الدين منذ أول ظهوره يدرك أنه خطاب يقوم على التأويل فى المقام الأول: تقليدياً، تابع مسيرته بتفكيك نصوصه المقدسة على الدوام ولذا فلديه من البداية الطاقة الكامنة والإمكانية لأن يحرر نفسه من المعتقد الدينى الإجماعى الثابت. ويبدو فاتيمو مهتماً بنشر ما يُسمى بالفكر الخافت لمواجهة اليقين الطاغى الذى يميز جانبا كبيراً من الدين الحديث والإلحاد على حد سواء. فمبعث خطورة الغيبيات أنها تأتى بمزاعم مطلقة دفاعاً عن الله أو عن العقل وكما صاغها فاتيمو «ما كل الغيبيات تُروَّج للعنف ولكن جميع البشر ممن يعتنقون العنف مذهباً يؤمنون بالغيبيات، فهتلى على سبيل المثال لم يكتف فقط بكراهية اليهود (وأخرين) من حوله بل اختلق كذبة كبيرة تتعلق باليهود عامة اتخذت من المزاعم الغيبية

أساساً لها». ويعلق قاتيمو بفلنة «عندما يريد أحدهم أن يخبرنى بالحقيقة المطلقة فذلك لأنه يريد إخضاعى لسيطرته» وهذا ما يستند إليه الاعتقاد فى الله والإلحاد على حد سواء. لكن الحقائق المطلقة ذهبت إلى غير رجعة ولا يوجد الآن سوى تفسيرات وتأويلات.

وكما يرى قاتيمو فالحدائث ولّت ولن تعود، وعندما نتأمل التاريخ لن نرى المستقبل كمسيرة تقدّم خطيّه ومضطردة وحتمية نحو التحرر. فالحرية لم تعد تكمن فى المعرفة التامة بالتركيب الضرورى للواقع والتطابق معه، بل فى الاعتراف بوجود خطاب متعدد وبتاريخية ومشروطية ومحدودية جميع القيم الدينية والأخلاقية والسياسية بما فيها تلك التى نعتنقها. وهدف قاتيمو من ذلك أن يهدم جميع الجدران بما فيها تلك التى تفصل بين المؤمنين بالله والمنكرين لوجوده. ورغم ثقته فى اعتناق المجتمع للدين مرة أخرى إلا أنه يرفض التخلّى عن العلمانية لأنه يرى فى تحالف الدولة والكنيسة الذى دشّنه الإمبراطور قسطنطين شذوذاً عن تعاليم المسيحية. ويؤمن أن المجتمع المثالى يقوم على أساس الإحسان وعمل الخير لا الحقيقة. فقديمًا، كما يتذكر قاتيمو، كانت الحقيقة الدينية نابعة من تواصل الناس مع بعضهم لا من مرسوم بابوى. وتصديقاً لقوله يُذكر قاتيمو بقول المسيح «إذا اجتمع اثنان أو ثلاثة فى حبل فإنى معهم» والترنيمة التى تقول «أينما كان الحب كان الله».

وكان الفيلسوف الأمريكى جون د. كاپوتو ممن تأثروا بهایدجر والمفكر ما بعد الحدائى جيلز ديلوز ودريدا أيضاً، كما أنه من المدافعين عن «الفكر الخافت» والدعوة إلى تجاوز الصراع الناجم عن الانقسام إلى قطبى الإيمان والإلحاد. ورغم إدراكه لمواطن الضعف فى الحركة القديمة المروجة لموت الله إلا أنه يؤيد رغبة أليتزى وفان بورن فى تفكيك الإله الحديث ويُقرُّ بها. ورغم تقديره لتأكيد تليش على الطبيعة الرمزية للحقيقة الدينية إلا أنه يظهر احترازا من اعتبار الله «أساس الوجود» لأن القول بذلك يضع قيودا على التدفق

والصيرورة اللانهائية التى هى أصل الحياة ويجعل من تثبيت الصيرورة وكبحها أساس وجودنا ومركزه. وواجب على المؤمن بالله والملحد على السواء أن ينبذا شهوة الإنسان الحديث إلى اليقين. فواحدة من مشكلات حركة موت الإله هى مصطلحاتها المطلقة والقاطعة بأكثر مما يجب فلا ديمومة لحال وها نحن الآن نشهد موت حركة موت الله. فأفكار نيتشه وماركس وفرويد الإلحادية مجرد وجهات نظر.. تأويلات وأوهام خيالية:

«إن العلمانية التى أتى بها التنوير أو الاختزال الموضوعى للدين إلى أشياء لها وجود مستقل عنه- مثلاً تفسيره بأنه شهوة منحرفة إلى الأم أو وسيلة للاحتفاظ بالسلطة أو الحكم - هى قصة ضمن قصص يرويها أناس ذوو خيال محدود تاريخياً وتصور مشروط قاصر للعقل والتاريخ، للاقتصاد، للطبيعة والطبيعة البشرية، للرغبة والشبق والمرأة، لله ولالدين والإيمان».

يرى أن للتنوير قواعده الصارمة، وعلى ما بعد الحداثة أن تكون مذهباً «أكثر تنويرية من حركة التنوير ذاتها فلا تنخدع بحلم الحقيقة الموضوعية المحضة للأشياء خارج الذهن». بل يجب أن تفتح الباب لرأى آخر عن الإيمان والعقل المنطقى لتصل إلى «إعادة توصيف للعقل أكثر حكمة وصواباً من العقلانية عبر/ التاريخية التى أتى بها التنوير».

إن كيف يرى كابوتو الله؟ سيراً على خطى دريدا فكابوتو قد يصف الله بأنه رغبة تتجاوز الرغبة. والرغبة بطبيعتها تقع فى المسافة بين ما هو كائن وما هو غير كائن، إنها تتعلق بكل ما نحن عليه وما لسنا عليه، كل ما نعرفه وما لا نعرفه. فليس السؤال هو «هل الله موجود؟» تماماً كما أننا لا نسأل «هل الرغبة موجودة؟» بل نسأل فى أى شىء نرغب؟ وقد أدرك القديس أوغسطين مغزى ذلك عندما تسأل «ماذا أحب عندما أحب الله؟» لم يتوصل لإجابة. ومثل دينيس والإكويينى لا يجد كابوتو فى اللاهوت السلبي حقيقة أكثر عمقاً ومصادقية فكل ما يفعله أنه يؤكد عدم وجود سبيل إلى المعرفة وحسب، «بمعنى

إننا لا نعرف حقاً!». وكما يرى كاپوتو «فالحقيقة الدينية حقيقة بلا معرفة». وقد حوّر كاپوتو مصطلح «الاختلاف» عند دريدا ليخلق مفهومه عن «لاهوت المناسبة». فيميز بين «الاسم» مثل «الله» أو «الديمقراطية» أو «العقل» وبين ما يسميه «الواقعة» أو المناسبة أى ما ينبض به هذا الاسم وهو ما لا يتحقق أبداً على الوجه الأكمل. لكن المناسبة أو الواقعة التى تكمن فى الاسم تلهمنا، تقلب الأمور رأساً على عقب، تدفعنا للبكاء والصلاة من أجل ما هو «آت» فالاسم أشبه بصياغة مؤقتة لمناسبة، تركيب مستقر نوعاً ما ولو أنه يمر بمراحل تطور أما المناسبة فدوماً لا يقر لها قرار، فى حراك مستمر، تسعى لاتخاذ أشكال جديدة وأن تعبر عن نفسها بطرق لم يُفصح عنها حتى الآن، فدائماً ما نتطلع إلى «ما هو آت» لا ما هو كائن بالفعل ولا نتطلب «المناسبة» الإيمان بالله موجود ساكن لا يتغير ولا يتبدل بل تعلمنا أن نجعل لكل ما يموج به اسم «الله» من جمال مطلق وسلام وعدل وحب إثارى وجوداً حقيقياً فى العالم.

هذا الوصف الذى يقدمه فلاسفة ما بعد الحداثة للدين يبعده عن المفهوم «الحديث» للدين ولكنه يثير فى النفس أفكاراً تستدعى الماضى وهى أفكار يؤكد فاتيما وكاپوتو أنها أزلية لها تاريخ ضارب فى القدم. فإصرار فاتيما مثلاً على أن الدين فى جوهره تأويلى يذكر بمقولة قدامى حاخامات اليهود «ما التوراة؟ هى تفسير التوراة». وعندما يؤكد سبق الإحسان إلى الغير وأولويته وعمل الخير وأن الحقيقة الدينية مشاع بين البشر جميعاً نستدعى إلى الذاكرة تأكيد هؤلاء الحاخامات المتكرر «إذا اجتمع اثنان أو ثلاثة ليتدارسوا التوراة فالشكينا حاضر بينهم». كما نستدعى قصة عاموس والطقوس الدينية التى يتشاركها الجميع. يرى كاپوتو أيضاً، «برهان» أسقف كانتربرى آنسلم (١٠٣٣ - ١١٠٩) «الوجودى» القائل بأن «أن الله لا يكون إلا وله وجود أى أن فكرة الإله هى فكرة عند كائن واجب الوجود» هو برهان ذاتى التفكيك:

«كل ما تنسبه إلى الله، فإله أكبر منه بكثير. بنية الفكرة نفسها تفكك أية بيئة. فالصيغة التي نصف بها الله هي أنه لا توجد أى صيغة يمكن وصف الله بها».

وعندما يذكر كابوتو أن «المناسبة» تتطلب استجابة وليس «عقيدة» فإنه يردد تعريف حاخامات اليهود القدامى للكتاب المقدس بأنه دعوة للفعل.

ويؤكد كابوتو وفاتيمو قبل كل شيء على أهمية الصمت. فكل هذه المدركات التي كانت يوماً من صميم الدين توارت في خضم خطاب الحداثة الوضعي الذي يقول إن الحقيقة هي الظواهر الخارجية. وظهورها مرة أخرى في شكل مختلف يشي بأن هذا اللون من «عدم وجود سبيل إلى المعرفة» أصيل في طبيعتنا البشرية. يريان التشوق الحديث الواضح للحقيقة المفاهيمية المجردة المطلقة تماماً على أنه انحراف يعتري العقل فيخرجه عن المعهود. وكما يلاحظ كابوتو فالإلحاد هو دائماً إنكاراً لتصوير معين عن الله ويستنتج من ذلك أنه «إذا كان الإلحاد الحديث رفضاً للقصور الحديث في فكرة الله فتعيين حدود للحداثة يفسح الطريق لاحتمال آخر ليس هو تحديداً إحياء عقيدة الله السابقة على الحداثة بل لفرصة تحقق شيء يفوق عقيدة الله الحداثيّة والإلحاد الحديث معاً».

وهذا الاحتمال يحمل معه أملاً براقاً. فإذا كان الإلحاد نتاج الحداثة فهل يصبح شيئاً من الماضي بما أننا ندخل الآن مرحلة ما بعد الحداثة تماماً كما أصبح الله الحديث من الماضي؟ هل يؤدي الاعتراف المتزايد بمحدودية المعرفة البشرية وأوجه قصورها - والتي صار الاعتراف بها جزءاً من المشهد الفكري المعاصر تماماً مثل اليقين الإلحادي - إلى ظهور لاهوت صمت يلمح إلى ما لا يمكن التصريح به؟ ما أفضل الطرق الممكنة لنتجاوز العقائد الإيمانية السابقة على العصر الحديث لنصل إلى إدراك لله يخاطب احتياجات زمننا وحقائقه المركبة؟

خاتمة

اعتدنا اعتبار الدين مصدراً للتزود بالمعلومات: هل هناك إله؟ كيف وُجد العالم؟ لكن ذلك زيغ عقلى ينتمى إلى عصرنا الحديث. فلم يكن دور الدين أبداً أن يقدم إجابات عن أسئلة فى متناول العقل البشرى فهذا دور العقل المنطقى. مهمة الدين وثيقة الصلة بمهمة الفن، أى مساعدتنا على أن نحيا حياة مثمرة فى سلام وأن نتقبل فرحين الحقائق التى ليس لها تفسير متاح والمشاكل التى نعجز عن حلها: كالموت والألم والحزن واليأس والغضب من الظلم والقسوة فى هذه الحياة. لقد أدرك البشر من جميع الثقافات وعلى مدى قرون أن باستغلال ملكاتهم العقلية أقصى استغلال ممكن وتطوير اللغة قدر الطاقة وإنكار الذات والتراحم يمكنهم الوصول لحالة من التسامى تساعد على تقبل معاناتهم بسكينة وشجاعة.

ويمكن للعقلانية العلمية أن تبين لِمَ نُصاب بالسرطان بل يمكن أن تساعدنا على الشفاء لكنها لن تخفف من الرعب وخيبة الأمل والحزن المصاحبين لتشخيص المرض ولن تساعدنا أيضا على الموت فى هدوء لأن كل ذلك لا يدخل فى نطاق العقلانية. كذلك لن يساعدنا الدين تلقائيا لأنه يتطلب جهداً هائلاً ولن يؤتى ثماره إن كان يخلو من عناء أو كان سطحيًا، زائفاً وثنيًا، أو يعمل على الاستغراق الذاتى.

فالدين مبحث عملى ولا تستند أفكاره التى يلهمنا بها إلى تأملات مجردة بل إلى تدريبات روحية وأسلوب حياة يتسم بالإخلاص والتكريس والتجرد وبدون مثل هذه الممارسات يستحيل فهم حقيقة مبادئه، وهو ما ثبتت صحته من قبل فيما يتعلق بالعقلانية الفلسفية. فلم يذهب الناس قديما إلى سقراط

ليتعلموا فقد كان دائماً يؤكد أنه لا يملك من العلم شيئاً بل عليهم أن يعدلوا عما وقر في أذهانهم طويلاً. وكثيراً ما كان يتبين للمشاركين في محاورات سقراط ضالة معارفهم وأن معانى أبسط الأفكار تتسرب من بين أيديهم وكانت صدمة الجهل والتشويش والارتباك إيذاناً بتحولهم إلى حياة الحكمة والحصافة التي لا يمكن أن يتجه إليها ما لم يدرك جهله التام. ورغم أن محاورات سقراط بددت البقية الباقية من اليقين الذي كان الناس قد أسسوا عليه حياتهم حتى تلك اللحظة فلم تكن محاوراته أبداً عدوانية أو هجومية بل كانت تسير بكل كياسة ولطف وتقدير لشعور الغير. فلو أثار الحوار حقداً أو ضغينة فلن يؤتى الغرض منه وكان من المحال أن يساق أحد المحاورين سوقاً إلى قبول وجهة نظر الطرف الآخر بل كان كلُّ يعرض رأيه على الآخرين كهدية

ويسمح لهم بتغيير مفاهيمه هو سبحانه. ولم يجد مؤسسو المذهب العقلانى الغربى، سقراط وأفلاطون وأرسطو، أى تعارض بين العقل والمفاهيم المتسامية أى التى لا يحيط بها العقل البشرى القائم على التجربة. فقد أدركوا شعور الإنسان برغبة ملحة فى دفع قدراته العقلية إلى أقصى حد يمكن لها أن تصل إليه، يليه الولوج إلى حالة من عدم المعرفة لا تولّد إحباطاً بل تصبح مصدر دهشة ورهبة ورضا.

ولم يكن الدين أبداً بالأمر الهين فقد رأينا الجهد الهائل الذى بذله ممارسو اليوجا وطائفة الرهبان المتصوفين الذين ظهروا فى بلاد اليونان فى القرن الرابع عشر ق. م والقباليون وعلماء التفسير وكهنة اليهود والمتمسكون بالشعائر والطقوس الدينية والرهبان والعلماء والفلاسفة والمتأملون وعامة الناس فى صلواتهم وشعائرتهم. فجميعهم نجحوا فى الوصول إلى درجة من النشوة العقلية «الخطو خارج الذات» والتى كما بينها القديس دنيس «تدفعنا خارج أنفسنا» وتتيح لونا جديدا من المعرفة أمانا. وقد خبر العلماء والعقلانيون والفلاسفة شعوراً مشابهاً وفهمه أينشتاين وفيتجنشتاين ويوبر الذين شعروا بألفة مع الجزء الواقع بين العقلانى والمتسامى الذى يتجاوز حدود العقل رغم عدم تدينهم بالمفهوم التقليدى للدين. فالبصيرة الدينية لا تحتاج فقط إلى جهد فكرى مخلص للسمو على أوثان الفكر، بل لأسلوب حياة يجنح إلى التراحم والحنو ويساعدنا على الإفلات من قيود النفس. أما العقل العدوانى الذى يجنح إلى تسيدُ الرأى المعارض واخضاعه والقضاء عليه فلن يحقق هذه الحالة من السمو التى أثبتت التجربة أنها ممكنة التحقق إذا نَمَّى الناس ملكتى التلقى والإنصات، على غرار أسلوبنا فى مقاربة الفن أو الموسيقى أو الشعر وهى الفنون التى يتطلب تذوقها «تفريغا عقليا» «قدرة سلبية» أو «استسلاماً عاقلاً» وقلباً «يراقب ويتلقى».

يدل الاتساق بين الأديان المختلفة فى التأكيد على أهمية هذه الصفات على أنها تمثل ملمحاً غريزياً فى استيعاب البشر رجالاً ونساءً للعالم. فإن غَفَلَ دين عنها أيقظها الشعراء والروائيون والفلاسفة وأنعشوها. لقد خُتِمَ الفصل الأخير من الكتاب باللاهوت فى فترة ما بعد الحداثة لا لأنه يمثل ذروة علم اللاهوت الغربى بل لأنه أعاد اكتشاف ممارسات ومواقف ومُثلٍ عليا كانت من صميم الدين قبل بدء العصر الحديث.

ولا أقصد بذلك قطعاً أن جميع الأديان فى ذلك سواء فلكل دين منهجه الذى يصوغ به مفهومه للذات العليا المقدسة وهو ما يؤثر حتماً فى كيفية استيعاب أتباع كل دين لمفهوم المقدس. ولذا فالفروق ظاهرة بين البرهمن أو النيرفانا أو الله أو الداو ولكن ذلك لا يعنى صواب أحدهم وخطأ البقية وفى ذلك تحديداً ليس لدى إنسان القول الفصل فقد جهدت الأديان جميعها فى تبيان استحالة التعبير عن المطلق أو التعبير عنه من خلال أى منهج نظرى مهما بلغت عظمته لأن الكلمات والأفكار لا تستطيع الإحاطة به.

لكن هذا العزوف الصامت الذى يُلْمَح ولا يُصرح لم يعد مصدر راحة لكثيرين ممن يشعرون اليوم أنهم يعرفون تحديداً ما يقصدونه بالله. فتعريف الله باتباع منهج السؤال والجواب الكاثوليكي الذى تعلمته فى سن الثامنة – الله هو الروح الأعظم الموجود بذاته المنزه عن كل نقص – ليس فقط تعريفاً جافاً ومجرداً ويبيعث السأم لكنه خاطئ أيضاً لا لأنه يوحى ضمناً أن الله حقيقة يمكن «تعريفها» بل لأنه يمثل أولى المراحل الثلاث للأسلوب الجدلى لدنيس الذى لم أجد من يعلمنى ثانى مراحلهم لأفهم أن الله ليس روحاً وأنه ليس بذكر ولا بأنثى وأنه لا علم لنا بمغزى قولنا «بوجود أزلى لا محدود منزّه عن كل نقص». وبذلك انتهت قبل الأوان التجربة التى كان يفترض لها أن

تؤدى بى إلى فهم ممزوج بالدهشة لـ «أنا رويه» تقصر اللغة عن التعبير عنها. والمحصلة تصوّر مشوش ومفكك عن الله ترك الكثيرين فى حيرة. والغريب أننا نلقن ظاهرة سانتا كلوز بالتزامن مع ما نلقّنه عن الله. وفيما ينمو إدراكنا «لبابا نويل» ويتطور وينضج ظلت معلوماتنا عن الله طفولية . لا غرو إذن أن يرفض الكثيرون منا فكرة الله التى توارثناها وينكروا وجوده عندما نصل مرحلة النضج الفكرى.

وقد أشار بول تليش إلى صعوبة الحديث عن الله هذه الأيام لأن الناس يبادرونك بالسؤال إن كان ثمة إله موجود وهو ما يعنى أن الله كرمز فقد مفعوله. فبدلاً من إشارة اللفظ إلى حقيقة خارجة لا توصف ولا يمكن التعبير عنها أصبح الحديث عن هذا «الكيان» المستند إلى تصور بشرى نسميه الله نهاية القصة. وقد رأينا كيف اختزلت فكرة وجود الله فى أوائل العصر الحديث إلى فرضية علمية وإلى مجرد تفسير نهائى للكون. وبدلاً من كونه رمزاً لما يعجز عنه الوصف تضاعف الله إلى إله له وظيفة ومكان محددان فى منظومة الكون وعندئذ أصبح تحول الإلحاد إلى فكرة تملك مقومات الحياة والازدهار مسألة وقت لا أكثر لأن العلماء سرعان ما وجدوا فرضيات تفسيرية بديلة جعلت من «الله» رطانة، شيئاً زائداً عن الحاجة ولم يكن ذلك ليؤدى لكارثة لولا أن توسلت الكنائس هى الأخرى بالأدلة العلمية ففقدت سبل المعرفة الأخرى مكانتها فى عالمنا الحديث ونزلت عن عرشها وصارت العقلانية العلمية السبيل الوحيد والمقبول للوصول إلى الحقيقة واعتاد الناس تصور الله فى قالب «واضح» «بدهى». أو لم ينشر ديكارت مؤسس الفلسفة الحديثة بين الناس أن وجود الله أوضح وأكثر جلاءً من أى من نظريات إقليدس الهندسية؟ أو لم يشدد نيوتن على أن الدين، بالضرورة، سهل بسيط؟

وفوق كل شيء نسى الكثيرون منا أن تعاليم الدين فى جوهرها هى ما أطلق عليه قدامى حاخامات اليهود دعوة للعمل ولهذا مغزاه. فلا بد وأن تشغل فكرك برمز ما بكل ما أوتيت من خيال وأن تقيم معه علاقة وثيقة، أخلاقياً وطقوسياً وتدعه يحدث تغييراً عميقاً فى حياتك. وهذا هو المعنى الحقيقى «للدِين» و«الإيمان» أما إن نأيت عنه فسيظل الرمز غامضاً غير مُصدّق، ولا يزال الكثيرون ينظرون إلى رمزية الله فى العصر الحديث من هذه الزاوية تدعمهم الشعائر الدينية والتراحم وممارسة «تفريغ الذات»، وما زال هذا يصل بهم إلى حالة السمو التى تضيف قيمة على حياتهم. ولكن ذلك ليس فى استطاعة كل إنسان ولأن «الإيمان» صار يعنى موافقة يمنحها العقل لمجموعة من المبادئ الذهنية المجردة التى تفقد مغزاها إن لم تُطبّق عملياً انصرف البعض عنه . أما البعض ممن ما زال مُحجماً عن نبذ الدين فيخجلون مما هم عليه من «عدم اعتقاد» ويزعجهم وقوعهم بين طائفتين من المتطرفين: الأصوليين المتدينين حيث يجد هؤلاء فى دعوتهم للتمسك بالاعتقاد بالله من خلال القتال والحرب ما ينفرهم منهم، والإلحاديين الذين جبلوا على العنف الداعين إلى إبادة الدين واستئصاله من جذوره.

وقد ظلت الوثنية دوماً أحد الشرك التى تقع فيها أديان التوحيد. فنظراً لأن رمز المقدس «إله» يحمل صفات بشرية فالخطر قائم فى تصور الناس «إله» نسخة منهم أكبر وأكثر نفوذاً وأن بإمكانهم تسخير هذا الرمز لينالوا التأييد لأفكارهم وتصرفاتهم وما يكرهونه ويحبونه بما يؤدى لنتائج قاتلة. وبما أنه لا يمكن وجود إلا رمز مطلق واحد، فما أن تتحقق السيادة العظمى لفكرة محدودة أو دين أو أمة أو نظام حكم أو أيديولوجيا إلا ويجد نفسه مدفوعاً لتدمير كل ما يخالفه. وقد رأينا الكثير من مظاهر الوثنية هذا فى السنين

الآخيرة. فإن جعل ظواهر تاريخيه محدودة، كفكرة معينة عن «الله» أو «علم الخلقوية»، أو «القيم العائلية للإنجيليين الأمريكيين» أو «الإسلام» (ككيان مؤسسى) أو «أرض الميعاد» تتمتع بأهمية تفوق التقديس والتبجيل الواجبين للآخر الذى لا نعرفه، فذلك وثنية تنطوى على انتهاك لحرمة المقدس ولكل ما يمثله الله. كما أنه وثنى لأنه يرفع قيمة محدودة بطبيعتها إلى مقام رفيع على نحو غير مقبول. وكما بين تليش، إذا صارت فكرة صاغها الإنسان ليستوعب فكرة الله وسموه الذى لا تطمح هذه الفكرة لأكثر من الإشارة غير المكتملة إليه، فإن جزءاً كبيراً من لاهوت التيار الرئيسى وثنياً. والمحددون محقون فى إدانتهم لهذه المفاسد. ولكن عندما يصرون على وجوب عدم تسامح المجتمع مع الدين وقبوله له ويطالبون بالكف عن توقير كل ما هو دينى يصبحون فريسة لنفس التعصب. ولا يُخفى بعض الملاحظة ضيقهم من هذا الميل إلى العدوان. فالإلحاد فى رأى جوليان باجيني «التزام صريح دون تحفظ بالحقيقة والبحث والتساؤل العقلانى» ولذا «فمعارضة معتقدات الآخرين وإظهار العداء والبغض لهم مع قناعة لدرجة التشبث بصحة ما يعتقد به الشخص من آراء مناقض تماماً لقيم الإلحاد».

وفى فترة مبكرة من العصر الحديث افتتن الغربيون بمبدأ اليقين المطلق الذى يبدو من المستحيل بلوغه. ولأن البعض منهم كان يرفض التخلّى عن هذا المبدأ فقد بالغوا فى التعويض عن استحالة تحقيقه بإسباغ اليقين على معتقدات وآراء لا يمكنها الصمود إلا لفترة مؤقتة. وربما هذا ما أدى إلى منحى عدوانى لكثير من الخطاب الحديث. فالיום يندر وجود فلاسفة من طراز سقراط الذين يدركون أنهم لم يؤتوا الحكمة. فالكثيرون اليوم يتصورون امتلاكهم لها وحدهم ويرفضون الإنصات لوجهة النظر المخالفة لهم فى

المسائل الدينية والدنيوية على حد سواء أو تقييم الأدلة والبراهين التي قد تدفعهم لتعديل معتقداتهم. فقد تحول البحث عن الحقيقة إلى لون من الخصومة والتنافس. وعند مناقشة موضوع فى دوائر السياسة أو الإعلام أو ساحات القضاء أو الحياة الأكاديمية لا يكفى تحديد الصواب بل نجد أننا يجب أن نهزم معارضينا وأن نخط من قدرهم أيضاً. وبرغم كثرة الحديث الدائر عن أهمية الحوار فمن النادر الاستماع إلى تبادل حقيقى لوجهات النظر على طريقة سقراط. وغدا من المؤلف فى المناقشات العامة أن يستخدم أحد المحاورين وجهة نظره لتسديد الضربة القاضية لباقي المشاركين بدلا من الإنصات لهم واستيعاب ما يقال. وحتى فى حالة الموضوعات المتبسة متعددة الأوجه على نحو يتعذر معه التوصل إلى حل بسيط فنادرًا ما نلمح نبذة شك فى نهاية المناقشات كما كان يفعل سقراط أو اعترافا بوجهة الرأى الآخر.

وهذا أيضاً جزء من إرثنا الديمقراطي وقد يكون أنسب الحلول فى المسائل العملية. وهو ذات أسلوب النقاش الذى كان متبعًا فى محافل أثينا قديماً والذى حاول سقراط أن يفصل منهجه فى الحوار عنه. وللأسف فكثير من النقاش الجارى حول الدين يسير على هذا المنوال ولا يجدى نفعًا. وما نحتاج إليه بشدة هو النظر فى طبيعة الدين واكتشاف مكن الخطأ فى مسيرته وكيفية وقوعه. أما إن افترق الحوار التراحم أو تفرغ الذات فلن يؤدى إلى بصيرة مبدعة أو تنوير. لقد تطورت الحقيقة الدينية دوماً متخذة شكلا جمالياً وشفاهيا عندما كان يجلس اثنان أو ثلاثة معا يحاولون الوصول إلى «الآخر»، فكانوا عندئذ يخبرون حالة من التسامى كحضور معهم فى مجلسهم. ولكن كان من الضرورى أن تجرى المناقشات الدينية «بالتى هى أحسن» كما يقول القرآن. أما الجدل خبيث النوايا الذى يهدف الطعن فى الرأى الآخر فالأرجح

أن يفاقم التوتر القائم ويزيده اشتعالاً. وقد رأينا تحول الأصوليين بدون استثناء إلى مزيد من التطرف عندما يصبحون هدفاً لهجوم الآخرين. ولم يبد المسلمون حتى الآن ضيقاً من نظرية التطور لداروين لكن موجة جديدة من العداء لها آخذة الآن في التشكل في العالم الإسلامي كرد فعل لهجوم دوكينز. فهل نحتمل خطاباً آخر يحدث الفرقة ويثير الشقاق في عالم منقسم بالفعل إلى قطبين على نحو ينذر بالخطر؟

قديمًا وجد علماء اللاهوت أن الحوار المستطال مع الملحدين ذو فائدة لتفتح أفكارهم الخاصة وتهذيبها وأن النقد الإلحادى الذى يستند إلى معرفة يجب أن يلقى قبولا وأن يكون موضع ترحيب لأن بإمكانه أن يلفت النظر إلى قصور فى بعض نواحي فكرهم الدينى أو إلى جنوح فى البعض الآخر إلى تقديس لبعض الأفكار وعبادتها. ومثال على ذلك المناقشة الموثقة كتابةً بين الفيلسوف الإلحادى چيه. سى. سمارت والفيلسوف المؤمن بالله. چيه. ه. الدن والتي تعد نموذجا للسلوك الراقى ونفاذ البصيرة وحدة الذهن والاستقامة الخلقية. كما تبين قيمة مثل هذا الحوار استحالة القطع بوجود الله أو عدم وجوده استناداً إلى الحجج العقلية فقط. ولا يقل فى الفائدة النقد العلمى للمعتقدات المتعارف عليها الذى يكشف أوجه القصور فى منهج التفكير المتمسك بحرفية التفسير الذى أصبح يمثل حالياً عقبة فى وجه الفهم الصحيح للأمور. فبدلاً من الدفع بحجج لإثبات حقيقة أسطورة قديمة فالأفضل دراسة المعنى الحقيقى لنظريات علم الكون القديمة وتطبيقها قياساً على وضعنا الحالى. والأفضل من التشبث بقراءة حرفية للفصل الأول من سفر التكوين هو مواجهة المعنى المضمّر للتفسير الداروينى للطبيعة «مخضبة المخالب والأنياب». وقد يصبح هذا نوعاً من التأمل للمعاناة الحتمية المتأصلة فى

الحياة فينبهنا لعدم ملائمة أى حل دينى يبدو منمقاً ومحكماً فنتمكن بذلك من إعادة تذوق الحقيقة البودية الأولى: «الوجود معاناة» - تلك الفكرة الثاقبة التى تقرر الأديان أنه لا غنى عنها لتنوير الإنسان.

ولازال فى جعبة أنماط التفكير الدينى القديمة الكثير لتتعلمه. رأينا أن اليهود والمسيحيين والمسلمين لم يعتبروا يوماً التنزيل أو الوحي كلاماً جامداً ثابتاً لا يتغير بل أدركوا جميعاً أن الوحي رمز وأنه لا يمكن تفسير الكتب المقدسة تفسيراً حرفياً وأن النصوص المقدسة متعددة المعانى وبإمكانها أن تستثير دوماً أفكاراً جديدة كل الجدة. فالوحي ليس حدثاً وقع مرة واحدة فى الماضى السحيق بل عملية إبداعية مستمرة تطلبت عبقرية بشرية لاستيعابها. لقد أدركوا أن الوحي لم يتنزل ليأتى لنا بمعلومات عن الله منزهة عن الخطأ فذلك لن يصل إليه علمنا أبداً. ولقد رأينا كيف أن مبدأ الخلق من العدم كشف للمسيحيين استحالة التوصل بالطبيعة لمعرفة أى شىء عند الله وأن فكرة الثالوث المقدس أوضحت لهم استحالة النظر إلى الله كشخصية بسيطة وكذلك معجزة المسيح الكبرى، كلمة الله الذى تجسد بينت أن الحقيقة التى ندعوها الله ما فتئت تراوغ أفهامها. لقد أكد علماء الدين اليهود والمسيحيون والمسلمون على السواء الأهمية القصوى لسلامة الفكر واستقلاله وعلى أن تفسير الدين الصادر عن فكر مبدع وشجاع وواثق من نفسه خير من التشبث الموتور بالنزق بأفكار الماضى، وهذا هو السلوك المتوقع من أتباع الديانات الثلاث. ولا يجوز أن يتحول الدين إلى عقبة فى طريق التقدم بل دوره أن يعين الناس على فهم تقلبات المستقبل واستيعابها. واتساقاً مع ذلك لا مجال لوقوع صدام بين العلم واللاهوت لأن كلاً من الباحثين يتطلب لونا مختلفاً من الكفاءة والمعرفة. وكما بيّن كالفين ينبغى ألا تعرقل مخاوف قلة من الجهلة والمختلين

مسيرة العلم. فإذا ناقض نص من الكتاب المقدس اكتشافاً علمياً شائعاً فواجب المفسر أن يتصدى لتفسير النص على نحو مختلف.

لا يجوز لنا نضفى مثالية على الماضى فثمة متعصبون ضيقوا الأفق فى كل العصور، وهناك دائماً الأقل تفقها فى الدين ممن يتبعون منهجاً حرفياً تسطيحياً فى تفسير الحقائق الدينية لا فكر فيه ولا إبداع. أتذكر نفسى وأنا راهبة فى مقتبل العمر حيث كنت سطحية التفكير مما دعا رئيسة الدير لأن تقول عنى إنى «حمقاء أتمسك بحرفية التفسير»، ودائماً ما وُجد الكثير على هذه الشاكلة. ولم يكن علماء الدين ممن دعوا إلى التفكير فى الله اعتماداً على نهج الصمت والتلميح من نوى التأثير المحدود. فالكبدوقيون والقديسان دنيس وتوماس وقدامى الحاخامات والقباليون وأتباع موسى بن ميمون والغزالي وابن سينا والملأ الصدر جميعهم من حماة الدين ومن أتباع هذا النهج وكانت أفكارهم تمثل صحيح الدين فى الفترة السابقة على عصرنا الحديث. ثم سادت الآن نظرة مختلفة للدين أصبح قبول ما كان سائداً قبلها عسيراً لأننا دوماً نعجز عن الفكك من قيود زمننا. وقد لا ندرك تماماً واقعنا الثقافى الحاضر لأننا جزء منه ولذا نميل إلى التعامل معه كأمر مطلق. ولأننا اليوم نقوم بعقلنة العقائد وننظر إلى الحقائق الدينية نظرتنا إلى الحقائق الواقعة، نفترض أن هذا هو النمط الذى ظل سائداً منذ القدم. لكن ذلك يعنى ازدواج المعايير وهو ما يفسره الباحث الأمريكى بىتر برجر بقوله إننا «ننظر إلى الماضى نظرة نسبية من خلال هذا المنظور الاجتماعى/ التاريخى أو ذاك، أما الحاضر- وهذا هو الشئ الغريب - فدائماً فى مأمن من هذه النظرة النسبية.» ويضيف برجر: «يعتقد البعض أن كتاب العهد الجديد كانوا محكومين بوعى زائف متأصل فى زمنهم لكن المحلل يرى فى أفكار زمانه هو

مزية فكرية خالصة، ونحن نزاعون أيضا إلى اعتبار كل ما هو حديث، أفضل مما سبقه بل يفوقه، وإن كان ذلك صحيحا فى مجالات مثل الرياضيات أو العلوم أو التكنولوجيا فليس بالضرورة أن يكون صائبا فى مجالات أخرى أكثر اعتماداً على الحدس، «خاصة اللاهوت».

إننا الآن نفهم المصطلحات الدينية الأساسية على نحو مختلف جداً، من الدين معضلة. فكلية «الإيمان» لم تعد تعنى «ثقة والتزام وعهد» بل صارت أقرب إلى قبول العقل لفرضية مريبة. أما رجال الدين الكبار فينفقون فى فرض الامتثال والالتزام العقائدى وقتاً أكبر مما ينفقونه فى إبداع تدريبات روحية تجعل من هذه العقائد الرسمية واقعا حيا فى حياة المؤمنين اليومية. ولذا، فبدلاً من الاستعانة بالنص المقدس كى يتقدم البشر إلى الأمام ويعتقدون أفكاراً وتوجهات جديدة صارت النصوص المقدسة القديمة تُقَبَس الحيلولة دون حدوث مثل هذا التقدم. أما كلمات مثل أسطورة وأسطورى فقد أصبحت مرادفتين للأكاذيب ومخالفة الحقيقة ولم تعد كلمة مثل «طقوس الأسرار» ترتبط بالتكريس الطقوسى الدينى بل تدان بطريقة منظمة حيث أصبحت تعبيراً عن الكسل الذهنى أو الشعوذة غير المفهومة. مثال آخر فإن لفظ دوغما كلمة dogma الذى كان يشير عند الإغريق قديماً إلى حقيقة يصعب صياغتها فى كلمات ولا تُستوعب إلا بعد الانغماس الطويل فى طقوس وشعائر خاصة ويتغير معناها مع ازدياد عمق وعى المجتمع من جيل لآخر، واليوم أصبح تعريفها فى الغرب هو مجموعة من الأفكار تصاغ فى قالب ويُجرَم بها على نحو قاطع. أما الصفة منها dogmatic فى سياق وصف لشخص فيفهم منها أنه يصير بأسلوب متعجرف وأمر على رأيه. ومثال آخر هو لفظ theoria اليونانى الذى فقد مدلوله الأسمى وهو نشاط التأمل، واكتسب مدلولاً جديداً

وهو «نظرية» أو فكرة فى أذهاننا بحاجة إلى برهان. وهذا يوضح تماما كيفية فهمنا للدين فى العصر الحديث بصفته أفكاراً لا أفعالا.

وقديما كان أتباع الديانات يُبدون انفتاحاً وتقبلاً للحقائق على اختلاف ألوانها وكان علماء اليهود والمسيحيون والمسلمون على أتم الاستعداد للتعلم من اليونانيين الوثنيين الذين كانوا يقدمون القرابين لأوثانهم وللتعلم من بعضهم. وليس صحيحا ما كان يقال عن استحكام العداوة بين العلم والدين فى الماضى، ففى إنجلترا مثلاً كانت المبادئ العامة للبروتستانت والبيورانيين متناغمة مع العلم الحديث وأسهمت فى تقدمه وقبوله بين الناس. وكان عالم الرياضيات الفرنسى مرسن الذى كان ينتمى إلى طائفة تنسكية من رهبان الفرنسيكان يقطع من أوقات الصلاة ليجرى تجاربه العلمية، وما زالت نظرياته الرياضية موضع نقاش إلى يومنا الحالى. كما شجع الرهبان اليسوعيون ديكارت فى مطلع شبابه ليقراً كتب جاليليو وكانوا مفتونين بإرهاصات العلم الأولى. ويقال إن أول هيئة علمية لم تكن هى «الجمعية الملكية لتقدم العلوم» بل «جمعية يسوع». ولكن فيما تقدمت الحداثة تراجعت الثقة وزادت الأفكار تشدداً. فالقديس توماس الإكويني درس العلم الأرسطى وقت أن كان مثيراً للجدل ودرس آراء الفلاسفة اليهود والمسلمين حين كان معظم معاصريه يؤيدون الحملات الصليبية، لكن الكنيسة التى ظهرت فى أعقاب احتضان الكنيسة الكاثوليكية مقررات مؤتمر ترنت أفسدت تعاليم الإكويني اللاهوتية وفسرتها على نحو متعصب متشدد كان هو نفسه سينفر منه. وظهرت العقيدة البروتستانتية الحديثة الداعية إلى عصمة التفسير الحرفى للكتاب المقدس من الخطأ فى سبعينيات القرن التاسع عشر على يد هودج وورفيلد عندما شرع نقد الكتاب المقدس المستند إلى أسس علمية فى هدم «معتقدات» ظلت طويلا

محل تصديق باعتبارها حقائق. وكان هذا الاتجاه تماماً كالاتجاه الذى ظهر فى نفس الفترة بدعم من الكنيسة الكاثوليكية وأثار جدلاً كبيراً بشأن عصمة بابا الفاتيكان من الخطأ ويعبر عن تطلع إلى اليقين المطلق فى وقت كان يثبت فيه يوماً بعد يوم أن ذلك محض وهم.

واليوم والعلم يخفف نبرة الحسم والقطع التى ميزته سابقا حان وقت العودة إلى لاهوت يتخفف هو الآخر من نبرة التشدد ويبدى تفهماً أكثر لفكرة وجود ما لا سبيل إلى معرفته ويفسح مساحة أكبر للتساؤل وللصمت ولمسائل أخرى مازالت غامضة علينا. ربما نفيد فى هذا السياق من إقامة حوار مع أنماط أكثر عمقا وتدبراً من دعوات الإلحاد الحديثة تنهج النهج السقراطى من أجل نقض أفكار تحولت إلى أوثان نعبدها. قديما كان لفظ «ملحد» يطلق على الناس فى فترات تحول المجتمع من مفهوم دينى إلى آخر حيث اتهم پروتاجوراس ويوريبيدس بالإلحاد عندما أنكرا آلهة أوليمب واتجها إلى عقيدة دينية تُمجّد إلها يفوق كل شىء. وكذلك المسيحيون والمسلمون الأوائل الذين تحولوا عن عبادة الآلهة المتعددة التى عرفها زمانهم فاضطهدوا ممن عاصروهم. وسأضرب لك مثلاً يوضح رأى. فعندما تتناول طعاماً نفاذ الطعم أو الرائحة فى مطعم يناولك النادل شراباً يزيل أثر طعم ما تناولته حتى تتذوق الطبق التالى كما يجب. وكذلك النقد الإلحادى الذكى فهو يساعدنا أن نزيل ما علق بأذهاننا من مفاهيم دينية سطحية تعوق فهمنا للمقدس. وقد نجد ضرورة للتوغل فيما يُطلق عليه الصوفية الجانب المظلم من الروح أو سحابة عدم المعرفة، وهو أمر ليس بالهين لأناس اعتادوا الحصول على معلومات فورية بمجرد نقرة على فأرة الكمبيوتر. لكن جدّة هذه المقدرة السلبية وغرائبها قد تحمّلنا على إدراك أن تحكيم العقل على نحو صارم ليس سبيل المعرفة

الوحيد فيجب علينا أن نفعل مثل الشاعر الإنجليزي كيتس الذى تعلم فيما ينتظر إلهاما جديداً أن «يتسلح بالقدرة على احتمال وجوده فى دوامة من التردد والحيرة وعدم اليقين، الأسرار الغامضة والشك دون الانغماس فى محاولة الوصول إلى الحقيقة أو العقل».

ولكن ألا توجد وسيلة لترسيخ الالتزام بعدم وجود سبيل إلى المعرفة بالله وتحديد صفاته؟ هل حكم علينا بحالة النكوص الأبدى لفكر ما بعد الحداثة؟ ربما يكون اللاهوت الوحيد القابل للبقاء هو «اللاهوت الطبيعى» الذى يكمن فى تجربة البشر الدينية. ولا أقصد بذلك قطعاً الشعور الدينى التقوى المتقد. فقد رأينا كيف أعرض العلماء والمرشدون الروحيون قديما عن هذا اللون من السلوك الدينى الوضعى. وبدلاً من البحث عن أسباب غرائبية لبلوغ حالة من الاستبطارة والنشوة علينا أن نفعل ما أشار به فلاسفة مثل شلايرماخر وبولتمان وراهنر ولونرجان وأن نتكشف الكيفية التى تعمل بها أذهاننا فى أحوالنا العادية وأن نلاحظ كيف تدفعنا دائماً وبصورة تلقائية وطبيعية إلى إدراك الحقيقة المتسامية التى تتجاوز الخبرة المادية والأدلة العقلانية. وبدلاً من البحث عن الله خارج أنفسنا فى الكون من حولنا علينا أن نقتدى بالقديس «أوغسطين» وأن نتجه إلى الداخل الباطنى ونذكر الطريقة التى تنقلنا بها الاستجابات العادية إلى إدراك «الأخروية». ولقد رأينا كيف استغل معلمون مثل القديس «دنىس» إمكانات اللغة المحدودة بطبيعتها ليزيد وعى المؤمنين دوماً بمقابل اللغة وهو الصمت. وصدق ما قيل فى بداية هذا الكتاب من أن الموسيقى التى هى نشاط عقلى بما لا يحتمل الشك هى «لاهوت طبيعى» فى جوهرها. ففي الموسيقى يخبر العقل عاطفة مباشرة مجردة تتجاوز الذات وتمزج الذاتى والخارجى.

وكما بيّن باسيل، فلن نعرف أبدا طبيعة الله المنزهة عن كل نقص التي ليست في متناول الكلمات، لكن بإمكاننا أن نلمح آثارها أو تأثيرها في عالمنا المحكوم بالحواس الخاضع لقوانين الزمن. ومثال على ذلك هو التأمل واليوجا والطقوس الدينية التي تترك تأثيرا جماليا على الناس والتي إن وازبط الإنسان عليها طيلة حياته تركت أثراً واضحاً في شخصيته، أثر هو في حقيقته شكل آخر «للاهوت الطبيعي». ليس ثمة تحول ديني دراماتيكي ينتج عن «ولادة من جديد» كل ما في الأمر أنه تحول بطيء يكاد لا يشعر به الإنسان. وقبل كل شيء يجب ألا نغفل عن ممارسة التراحم حتى يتحول إلى سلوك معتاد وكذلك القاعدة الذهبية «طيلة اليوم وكل يوم» والتي تتطلب «تفريغاً» دائماً للذات. ما الخروج من أسر ما نفضله ونميل إليه وكذلك قناعاتنا وتحاملنا وتعصبنا إلا «خطو خارج الذات»، نشوة تأخذ بمجامع النفس. بل كما فسرهما دان هوى تلميذ كونفوشيوس: هي التسامي ذاته الذي ننشده. ولن تعطينا هذه الممارسات والسلوكيات معلومات محددة عن الله فهي أبعد ما تكون عن «برهان» علمي. لكن شيئاً ما غُلفاً يصعب تحديده يحدث لكل من يُقبل عليها وينغمس فيها بالتزام طقوسي مثلما بدت «الأسرار» الأليوسية تافهة عبثية لمن رفض بإصرار أن يشارك فيها وبكل ما أوتي من طاقة ذهنية.

وكما تلاشت «آلهة السماء» القديمة القصية من أذهان الناس وقلوبهم تلاشى أيضاً الإله الذي تصوّره الفلاسفة ثم جاء الإله المسيطر الذي صنعه الدين العلمي الحديث فبالغ في إكساب الصفات الإلهية وجوداً خارجياً وأبعده عن البشر ودفع به إلى «السموات والبحار البعيدة» تماماً كما صور ويليام بليك النمر في قصيدته الشهيرة. لكن الدين في الفترة السابقة للعصر الحديث

تعتمد «أنسنة» المقدس. فبرهمن أو الروح العليا للكون لم يكن حقيقة نائية بل متماهياً مع الروح الخالدة (atman) فى كل مخلوق. أما كونفوشيوس فقد رفض تعريف ren (التي اقترنت فيما بعد «بالخير») لأنها غير مفهومة لمن لم يحققها لكن معناها الشائع فى عصر كونفوشيوس كان «إنسان»، وتترجم أحياناً إلى الإنجليزية human heartedness بمعنى «التحلى بمشاعر إنسانية». فلم يكن المقصود بـ «القداسة» ما هو «غيبى» لكن موقف صيغ بدقة فهدَّب الإنسانية وارتقى بها إلى مصاف قريبة من الألوهية كما فسرهما أحد أتباع كونفوشيوس لاحقاً. وعندما تأمل البوذيون سكينه ووقار وتجرد بودا رأوا فيه تجلياً لفناء النفس فى روح الكون أى النيرقانا التي لم تكن تُفهم بخلاف هذا. وهكذا تجلت لهم فى هيئة صفات بشرية. وأدركوا أن تلك صفات يتمتع بها البشر بطبيعتهم فإن عملوا بها وساروا على نهج بودا يمكن أن يبلغوها هم أيضاً. وكان للمسيحيين تجربة مماثلة فيما تحقق لهم من لمحات قداسة.

أصبح أفراد بعينهم نموذجاً لهذا المستوى الرفيع الذاتى من الطبيعة البشرية نتذكر منهم سقراط الذى سار إلى منصة إعدامه دون الانزلاق إلى مهاترة أو تبادل للتهم بل بكرم نفس وابتهاج وسكينة. كما تذكر الأناجيل الأربعة يسوع أثناء احتضاره الأليم وبينما يتجرع اليأس وانقطاع الرجاء إلى منتهاه يغفر لقاتليه ويهيئ لأمه ما يكفيها ويقول قولاً لنا لوحد كان أعداؤه يسومونه العذاب معه. واللافت أن هذه الشخصيات التي هى بمثابة أمثلة تُحتذى صارت أكثر إنسانية ورقة ولم يتحولوا إلى أناس يدعون إلى الفضيلة بتزمت وصرامة أو يدعون إلى الأخلاق بعدوانية وتشدد أو يزدرون الخطاة والفاسقين. لقد كان قدامى حاخامات اليهود موضع إجلال باعتبارهم تجسيداً لتعاليم التوراة لأن علمهم وسلوكهم جعل منهم صورة بشرية حية

للاوامر والوصايا الإلهية التى حفظت للعالم بقاءه. أما توقيير المسلمين للنبي محمد (صلى الله عليه وسلم) فلأنه «أكمل البشر» الذى كانت حياته رمزاً لتلقى المقدس والانفتاح عليه على نحو مطلق وهو ما يميز المثال الأسمى الكامل للإنسان. وكما يستحيل أن يستطيع جسم غير مدرب أن يقوم بما يقوم به الراقص أو الرياضى من حركات بارعة تبدو لمعظمنا وأنها تفوق مستوى البشر كذلك هؤلاء البشر الذين ارتقوا بقدراتهم الروحية فتجاوزت بهم المعتاد وكشفت لأتباعهم عند إمكانات «إلهية» أو «تنويرية» لم تُستغل بعد فى عامة الناس من رجال ونساء. ومنذ بدء الخليقة مارس البشر رجالاً ونساء تكراراً أنشطة دينية شاقة متقدمة وطوروا الأساطير والطقوس الدينية والمبادئ الأخلاقية التى وانتهم بلمحات قدسية ساعدتهم على نحو يقصر عن الوصف على الارتقاء بطبيعتهم الإنسانية وتحققها. لم يكونوا متدينين لصواب أساطيرهم وعقائدهم الدينية علمياً أو تاريخياً أو لأنهم كانوا يبحثون عن معلومات تتعلق بأصل الكون أو لتطلعهم إلى حياة أفضل فى الآخرة. ولم يجبرهم رجال دين أو ملوك متعطشون للسلطة على اعتناق دين ما بل اعتنقوه لأن الدين كان عوناً لهم ليقاوموا هذا اللون من الطغيان والجور. كانت الغاية من الدين الحياة الزخمة الثرية «الآن وهنا» فالمتدينون طامحون يريدون حياة فياضة بالمعنى وطالما أرادوا أن يجعلوا من نفاذ البصيرة ولحظات الانتشاء التى يرونها فى أحلامهم وأثناء تأملهم فى الطبيعة ومحاورتهم مع البشر والحيوانات جزءاً من حياتهم اليومية. وبدلاً من أن يدعوا الأحزان تسحقهم وتملاً نفوسهم بالمرارة سعوا إلى الاحتفاظ بسكينتهم وسلامهم النفسى فى غمار الأهم. لقد تاقوا إلى الشجاعة التى يقهرون بفضلها الخوف من الموت والفناء وتاقت نفوسهم إلى المضى فى الحياة بكرم نفس وسعة قلب وعدل

وإلى التآلف مع كل جزء من أديسينهم والعزوف عن كل سلوك دنى، يشى بالتكالب على الدنيا والحرص عليها. وبدلاً من أن يكونوا ككأس لا طلاوة فيها أرادوا - كما يقول كونفوشيوس - أن يكونوا وعاءً طقوسياً بديعاً لتلقى القداسة التى تعلموا أن يروها فى حياتهم. كما حاولوا أن يمجّدوا هذا السر الغامض الذى يعجز عنه الكلام والذى لمسوه فى كل إنسان وأن ينشئوا مجتمعات تُكرّم الغريب والفقير والمظلوم والمقهور. وكثيراً ما كان نصيبهم الإخفاق لكن وجدوا فى مبادئ الدين إجمالاً ما كان عوناً لهم على تحقيق ذلك وبين من ثابروا لتحقيق هذا الهدف أن فى استطاعة البشر الفانين أن يبلغوا منزلة أعلى قدسية وأن يفتحوا أعينهم على نواتهم الحقيقية.

ذات يوم مر كاهن من طائفة البراهما ببودا بينما هو جالس متأملاً تحت شجرة وأذهله ما كان بودا عليه من سكينة وسكون حركة وانضباط نفس واستدعت تلك القوة الهائلة التى تحولت بفضل فكرة المبدع إلى سلام نفسى يثير العجب - صورة فيل له أنياب. فسأله «هل أنت إله يا سيدى؟» «هل أنت ملكٌ» أو «روح»؟ فأجابه بودا بالنفى وشرح له أنه ببساطة كشف عن طاقة جديدة فى الطبيعة البشرية فحسب وأنه يمكن العيش فى سلام مع بنى البشر فى هذا العالم الملىء بالصراع والألم. ولكن لا فائدة من الاعتقاد بذلك فقط. لن تكتشف صدق كلام بودا إلا إذا اتبعت منهجه واجتثت الأنانية تماماً من جذورها فعندئذ ستصل إلى ذروة قدراتك وتُنشِط مناطق فى نفسك عادة ما تكون خامدة فتصبح بشراً أكثر تنوراً وعلماً. وكما قال بودا للكاهن «تذكرنى يوماً كإنسان يقظ».

Selected Bibliography | 396

- Watt, W. Montgomery. *Muhammad at Mecca*. Oxford, 1953.
———. *Muhammad at Medina*. Oxford, 1956.
———. *Muhammad's Mecca: History and the Qur'an*. Edinburgh, 1988.
———. *Muslim Intellectual: The Struggle and Achievement of Al-Ghazzali*. Edinburgh, 1963.
Weinberg, Steven. *Dreams of a Final Theory: The Search for the Fundamental Laws of Nature*. London, 1993.
White, Andrew Dixon. *History of the Warfare of Science with Theology in Christendom*. 2 vols. New York, 1936.
Wittgenstein, Ludwig. *Lectures and Conversations on Aesthetics, Psychology and Religious Belief*. Ed. Cyril Barrett. Oxford, 1966.
———. *Tractatus logico-philosophicus*. Trans. D. F. Pears and B. F. McGuinness. London, 1961.
Yovel, Yirmanyahu. *Spinoza and Other Heretics*. 2 vols. Princeton, N.J., 1989.

- Caputo, John. *On Religion*. London, 2001.
- . *The Prayers and Tears of Jacques Derrida: Religion without Religion*. Bloomington, IN, 1997.
- . *The Weakness of God: A Theology of the Event*. Bloomington, IN, 2006.
- , with Gianni Vattimo. *After the Death of God*. Ed. Jeffrey W. Robbins. New York, 2007.
- Cassirer, Ernst. *The Philosophy of Enlightenment*. Princeton, N.J., 1951.
- Certeau, Michel de. *The Mystic Fable*. Volume 1, *The Sixteenth and Seventeenth Centuries*. Trans. Michael B. Smith. Chicago, 1992.
- Chadwick, Owen. *The Secularization of the European Mind in the 19th Century*. Cambridge, U.K., 1975.
- . *The Victorian Church*. 2 vols. London, 1966.
- Clark, J. C. *Meister Eckhart: An Introduction to the Study of His Works with an Anthology of His Sermons*. New York, 1957.
- Clarke, Samuel. *A Discourse Concerning the Being and Attributes of God, the Obligations of Natural Religion, and the Truth and Certainty of the Christian Revelation*. 9th ed. London, 1738.
- . *A Discourse Concerning the Unchangeable Obligations of Natural Religion and the Truth and Certainty of the Christian Religion*. In Richard Watson, ed., *A Collection of Theological Tracts*. London, 1785.
- Clements, R. E. *God and Temple*. Oxford, 1965.
- , ed. *The World of Ancient Israel: Sociological, Anthropological and Political Perspectives*. Cambridge, U.K., 1989.
- Coakley, Sarah, ed. *Rethinking Gregory of Nyssa*. Oxford, 2003.
- Cohen, A., ed. *Everyman's Talmud*. New York, 1975.
- Cohn, Norman. *The Pursuit of the Millennium: Revolutionary Millenarians and Mystical Anarchists of the Middle Ages*. London, 1957.
- Collins, James. *God in Modern Philosophy*. Chicago, 1959.
- Confucius. *The Analects of Confucius*. Trans. Arthur Waley. New York, 1992.
- Copernicus, Nicholas. *Nicolas Copernicus: On the Revolutions*. Trans. Edward Rosen. Warsaw and Cracow, 1978.
- Cornwell, John. *Darwin's Angel: An Angelic Response to "The God Delusion."* London, 2007.
- Cox, Harvey. *Fire from Heaven: The Rise of Pentecostal Spirituality and the Reshaping of Religion in the Twenty-first Century*. New York, 1995.
- . *The Secular City: Secularization and Urbanization in Theological Perspective*. New York, 1966.
- Cross, Frank Moore. *Canaanite Myth and Hebrew Epic: Essays in the History of the Religion of Israel*. (Cambridge, Mass., and London, 1973.
- . *From Epic to Canon: History and Literature in Ancient Israel*. Baltimore and London, 1998.
- Cross, Richard. *Duns Scotus*. Oxford, 1999.
- Cupitt, Don. *Is Nothing Sacred?* New York, 2002.
- . *Taking Leave of God*. London, 1980.
- Darwin, Charles. *On the Origin of Species by Means of Natural Selection*. London, 1859.

- Barbour, Ian. *Religion in an Age of Science*. San Francisco, 1990.
- Barnes, Jonathan; trans. and ed. *Early Greek Philosophy* London, 1987.
- Basil of Caesarea. *On the Holy Spirit*. Ed. C. F. H. Johnston. Oxford, 1982.
- Bauman, Zygmunt. *Modernity and the Holocaust*. Ithaca, NY, 1989.
- Belkin, Samuel. *In His Image: The Jewish Philosophy of Man as Expressed in Rabbinic Tradition*. London, 1961.
- Bellah, Robert. *Beyond Belief: Essays on Religion in a Post-traditionalist World*. New York, 1970.
- Bloch, Ruth H. *Visionary Republic: Millennial Themes in American Thought, 1756–1800*. Cambridge, U.K., 1985.
- Bonaventure (John of Fidanza). *The Works of St Bonaventure*. 2 vols. Ed. and trans. Philotheus Boehner and Sister Mary Frances Laughlin SMIC. New York, 1990.
- Bossy, John. *Christianity in the West, 1400 to 1700*. Oxford and New York, 1985.
- Boyer, Paul. *Religion Explained: The Human Instincts That Fashion Gods, Spirits and Ancestors*. London, 2001.
- Breuil, Abbe Henri. *Four Hundred Centuries of Cave Art*. Montignac, France, 1952.
- Brewster, Sir David. *Memoirs of the Life, Writings and Discoveries of Sir Isaac Newton*. 2 vols. Edinburgh, 1885.
- Brown, Callum G. *The Death of Christian Britain: Understanding Secularization, 1800–2000*. London, 2001.
- Brown, D. Mackenzie, ed. *Ultimate Concern: Tillich in Dialogue*. London, 1965.
- Buckley, Michael J. *At the Origins of Modern Atheism*. New Haven, Conn., and London, 1987.
- . *Denying and Disclosing God: The Ambiguous Progress of Modern Atheism*. New Haven, Conn., and London, 2001.
- Bultmann, Rudolf. *Essays Philosophical and Theological*. London, 1955.
- . *Jesus and the Word*. London, 1958.
- . *Jesus Christ and Mythology*. New York, 1958.
- . *The Gospel of John*. Oxford, 1971.
- . *The Theology of the New Testament*. 2 vols. London, 1952, 1955.
- Buren, Paul van. *The Secular Meaning of the Gospel*. London, 1963.
- Burkert, Walter. *Ancient Mystery Cults*. Cambridge, Mass., and London, 1986.
- . *Greek Religion*. Trans. John Raffan. Cambridge, Mass., 1985.
- . *Homo Necans: The Anthropology of Ancient Greek Sacrificial Rites and Myth*. Trans. Peter Bing. Berkeley, Los Angeles, and London, 1983.
- . *Structure and History in Greek Mythology and Ritual*. Berkeley, Los Angeles, and London, 1979.
- Bushnell, Horace. *God in Christ*. Hartford, Conn., 1849.
- Butler, Jon. *Awash in a Sea of Faith: Christianizing the American People*. Cambridge, Mass., and London, 1990.
- Campbell, Joseph. *The Hero with a Thousand Faces*. Princeton, N.J., 1949.
- . *Historical Atlas of World Mythologies*. 2 vols. New York, 1988.
- . *Primitive Theology: The Masks of God*. Rev. ed. New York, 1969.
- , with Bill Moyers. *The Power of Myth*. New York, 1988.
- Cameron, Euan, ed. *Early Modern Europe*. Oxford, 1999.

- . *The Descent of Man, and Selection in Relation to Sex*. Princeton, N.J., 1981.
- Darwin, Francis. *The Life and Letters of Charles Darwin*. 2 vols. New York, 1911.
- Davies, Brian. *The Thought of Thomas Aquinas*. Oxford, 1992.
- Davies, Oliver. *God Within*. London, 1988.
- . *Meister Eckhart: Mystical Theologian*. London, 1991.
- , and Denys Turner, eds. *Silence and the Word: Negative Theology and Incarnation*. Cambridge, U.K., 2002.
- Davies, Paul. *God and the New Physics*. London, 1984.
- . *The Mind of God: Science and the Search for Ultimate Meaning*. London, 1992.
- Dawkins, Richard. *The Blind Watchmaker*. London, 1986.
- . *The God Delusion*. London and New York, 2006.
- . *River Out of Eden*. London, 2001.
- Deleuze, Gilles. *The Logic of Sense*. Trans. Mark Lester. New York, 1990.
- , and Félix Guattari. *What Is Philosophy?* Trans. Hugh Tomlinson and G. Burchill. London, 1994.
- De Lubac, Henri, SJ. *The Drama of Atheist Humanism*. London, 1949.
- Dennett, Daniel. *Breaking the Spell: Religion as a Natural Phenomenon*. New York, 2006.
- Denys the Areopagite. *Pseudo-Dionysius: The Complete Works*. Trans. Colm Luibheid and Paul Rorem. Mahwah, N.J. and London, 1987.
- Derrida, Jacques. *Of Grammatology*. Corrected, ed., and trans. Gayatri Spivak. Baltimore, 1997.
- . *Points . . . Interviews, 1974–94*. Ed. Elisabeth Weber. Trans. Peggy Kamuf. Stanford, Calif., 1995.
- Descartes, René. *Discourse on Method, Optics, Geometry, and Meteorology*. Trans. Paul J. Olscamp. Indianapolis, 1965.
- . *Key Philosophical Writings*. Trans. Elizabeth S. Haldane and G. R. T. Ross. Ed. and intro. by Enrique Chávez-Arviso. Ware, U.K., 1997.
- Dever, William G. *What Did the Biblical Writers Know and When Did They Know It? What Archaeology Can Tell Us about the Reality of Ancient Israel*. Grand Rapids, Mich., and Cambridge, U.K., 2001.
- Dewey, John. *Experience and Nature*. La Salle, Ill., 1971.
- Diderot, Denis. *Diderot's Early Philosophical Works*. Trans. and ed. Margaret Jourdain. Chicago, 1916.
- . *Diderot: Interpreter of Nature: Selected Writings*. Ed. J. Kemp. New York, 1963.
- Dillenberger, John. *Protestant Thought and Natural Science*. Nashville, TN, 1960.
- Drake, Stillman, ed. *Discoveries and Opinions of Galileo*. Garden City, NY, 1957.
- Draper, John William. *History of the Conflict between Religion and Science*. New York, 1894.
- Dupré, Louis, and Don E. Saliers. *Christian Spirituality: Post-Reformation and Modern*. London and New York, 1989.
- Dyson, Freeman. *Disturbing the Universe*. New York, 1979.
- Eckhart, Meister. *Meister Eckhart: The Essential Sermons, Commentaries, Treatises and Defense*. Trans. and ed. Edmund Colledge and Bernard McGinn. New

- York, 1981.
- . *Meister Eckhart: Teacher and Preacher*. Ed. and trans. Bernard McGinn, Frank Tobin, and Elvira Borgstadt. New York, 1986.
- Edwards, Jonathan. *The Great Awakening*. Ed. C. C. Goen. New Haven, Conn., 1972.
- Eliade, Mircea. *Birth and Rebirth: The Religious Meanings of Initiation in Human Culture*. Trans. Willard J. Trask. New York, 1958.
- . *A History of Religious Ideas*. 3 vols. Trans. Willard J. Trask. London and New York, 1985.
- . *Images and Symbols: Studies in Religious Symbolism*. Trans. Philip Mairet. Princeton, N.J. 1991.
- . *The Myth of the Eternal Return, or Cosmos and History*. Trans. Willard J. Trask. Princeton, N.J., 1954.
- . *Myths, Dreams and Mysteries: The Encounter between Contemporary Faiths and Archaic Realities*. Trans. Philip Mairet. London, 1960.
- . *Patterns of Comparative Religion*. Trans. Rosemary Sheed. London, 1958.
- . *The Sacred and the Profane*. Trans. Willard J. Trask. New York, 1959.
- . *Yoga, Immortality and Freedom*. Trans. Willard J. Trask. London, 1958.
- Esposito, John L., ed. *Voices of Resurgent Islam*. New York and Oxford, 1983.
- Esposito, John L., and Dalia Mogahed. *Who Speaks for Islam? What a Billion Muslims Really Think, Based on the Gallup World Poll*. New York, 2007.
- Fakhry, Majid. *A History of Islamic Philosophy*. New York and London, 1970.
- Fantoli, Annibale. *Galileo: For Copernicanism and the Church*. Trans. George Coyne. Vatican City, 1996.
- Feuerbach, Ludwig. *The Essence of Christianity*. Trans. George Eliot. New York, 1957.
- Findlay, J. N. *The Philosophy of Hegel: An Introduction and Re-examination*. New York, 1966.
- Fingarette, Herbert. *Confucius: The Secular as Sacred*. New York, 1972.
- Finkelstein, Israel, and Neil Asher Silberman. *The Bible Unearthed: Archaeology's New Vision of Ancient Israel and the Origin of Its Sacred Texts*. New York and London, 2001.
- Finnocchiano, Maurice A., ed. and trans. *The Galileo Affair: A Documentary History*. Berkeley, Calif., 1989.
- Fishbane, Michael. *The Exegetical Imagination: On Jewish Thought and Theology*. Cambridge, Mass., and London, 1998.
- . *The Garments of Torah: Essays in Biblical Hermeneutics*. Bloomington and Indianapolis, 1989.
- . *Text and Texture: Close Readings of Selected Biblical Texts*. New York, 1979.
- Frank, William A., and Allan B. Wolter. *Duns Scotus: Metaphysician*. West Lafayette, Ind., 1995.
- Fredricsen, Paula. *Jesus of Nazareth, King of the Jews: A Jewish Life and the Emergence of Christianity*. London, 2000.
- Freeman, Charles. *The Greek Achievement: The Foundation of the Western World*. New York and London, 1999.

- Guthrie, W. K. C. *The Greek Philosophers*. London, 1967.
- Guttmann, Julius. *Philosophies of Judaism: The History of Jewish Philosophy from Biblical Times to Franz Rosenzweig*. Trans. David W. Silverman. New York, 1964.
- Habermas, Jürgen. *Knowledge and Human Interests*. Trans. Jeremy J. Shapiro. 2nd ed. London, 1978.
- Hadot, Pierre. *Philosophy as a Way of Life: Spiritual Exercises from Socrates to Foucault*. Trans., Michael Chase. Intro. and ed. Arnold I. Davidson. Oxford, 1995.
- Harris, Sam. *The End of Faith: Religion, Terror, and the Future of Reason*. New York, 2004.
- . *Letter to a Christian Nation*. New York, 2007.
- Hatch, Nathan O. *The Democratization of American Culture*. New Haven, CT, and London, 1989.
- Haught, John F. *God and the New Atheism: A Critical Response to Dawkins, Harris, and Hitchens*. Louisville, Ky., and London, 2008.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *Essays on the History of Philosophy*. Trans. E. S. Haldanne and Frances H. Simson. Atlantic Highlands, N.J., 1983.
- . *The Phenomenology of Mind*. Trans. J. B. Baillie. London, 1931.
- Heidegger, Martin. *Being and Time*. Trans. John Macquarrie and Edward Robinson. New York, 1962.
- . *Identity and Difference*. Trans. Ioan Stambaugh. New York, 1969.
- . *The Principle of Reason*. Trans. Reginald Lilly. Bloomington, Ind., 1991.
- Heisenberg, Werner. *Physics and Beyond: Encounters and Conversations*. New York, 1971.
- Hick, John. *The Existence of God*. London, 1964.
- Hill, Christopher. *The World Turned Upside Down*. New York, 1972.
- Hitchens, Christopher. *God Is Not Great: How Religion Poisons Everything*. New York, 2007.
- Hodgson, Marshall G. S. *The Venture of Islam: Conscience and History in a World Civilization*. 3 vols. Chicago and London, 1974.
- Holbach, Baron Paul d'. *The System of Nature: or, Laws of the Moral and Physical World, with notes by Diderot*. Trans. H. D. Robinson. New York, 1835.
- Holcomb, Justin E., ed., *Christian Theologies of Scripture: A Comparative Introduction*. New York and London, 2006.
- Hudson, Donald. *Wittgenstein and Religious Belief*. London, 1975.
- Hume, David. *Principal Writings on Religion Including Dialogues Concerning Natural Religion and the Natural History of Religion*. Oxford, 1993.
- Huxley, Thomas H. *Science and Christian Tradition: Essays*. New York, 1898.
- Ingersoll, Robert G. *The Works of Robert G. Ingersoll*. 3 vols. New York, 1909.
- Izutsu, Toshiko. *Ethico-Religious Concepts in the Qur'an*. Montreal and Kingston, Ont., 2002.
- Jaspers, Karl. *The Great Philosophers: The Foundations*. Ed. Hannah Arendt. Trans. Ralph Mannheim. London, 1962.
- . *The Origin and Goal of History*. Trans. Michael Bullock. London, 1953.
- Jones, Gareth. *The Blackwell Companion to Modern Theology*. Oxford, 2004.

Selected Bibliography | 388

- Frei, Hans. *The Eclipse of Biblical Narrative*. New Haven, Conn., and London, 1974.
- Freud, Sigmund. *Civilization and Its Discontents*. Trans. and Ed. James Strachey. New York, 1961.
- . *The Future of an Illusion*. Trans. and ed. James Strachey. New York, 1961.
- . *Moses and Monotheism*. London, 1990.
- . *New Introductory Lectures on Psychoanalysis*. Newly trans. and ed. James Strachey. New York, 1965.
- . *Totem and Taboo*. London, 1990.
- Friedman, Richard Eliot. *Who Wrote the Bible?* New York, 1987.
- Fuller, Steve. *Kuhn vs Popper: The Struggle for the Soul of Science*. London, 2003.
- Funkenstein, Amos. *Theology and the Scientific Imagination: From the Middle Ages to the Seventeenth Century*. Princeton, N.J., 1986.
- Gadamer, Hans-Georg. *Truth and Method*. London, 1975.
- Galambush, Julia. *The Reluctant Parting: How the New Testament's Jewish Writers Created a Christian Book*. San Francisco, 2005.
- Galilei, Galileo. *Dialogues Concerning Two Sciences*. Trans. Henry Crew and Alfonso de Salvio. New York, 1914.
- Gay, Peter. *The Enlightenment: An Interpretation*. 2 vols. Vol. 1: *The Rise of Modern Paganism*. New York, 1968; vol. 2: *The Science of Freedom*. New York, 1969.
- . *A Godless Jew: Freud, Atheism and the Making of Psychoanalysis*. New Haven, Conn., and London, 1987.
- Gilson, Etienne. *L'Esprit de la philosophie medievale*. Paris, 1944.
- . *The Unity of Philosophical Experience*. New York, 1937.
- Gilson, Etienne, and Thoms Langan. *Modern Philosophy: Descartes to Kant*. New York, 1963.
- Gortleib, Anthony. *The Dream of Reason: A History of Philosophy from the Greeks to the Renaissance*. London, 2000.
- Gould, Stephen Jay. *The Flamingo's Smile*. New York, 1985.
- . *Rocks of Ages: Science and Religion in the Fullness of Life*. London, 2001.
- Grant, Edward, ed. *A Source Book in Medieval Science*. Cambridge, Mass., 1974.
- . "The Condemnation of 1277: God's Absolute Power and Physical Thought in the Late Middle Ages." *Viator* 10 (1979).
- . *Much Ado About Nothing: Theories of Space and Vacuum from the Middle Ages*. Cambridge, U.K., 1981.
- Green, Arthur, ed. *Jewish Spirituality*. 2 vols. London, 1986, 1989.
- Gregory of Nyssa. *The Catechetical Oration of St. Gregory of Nyssa*. Trans. J. H. Strawley. London, 1903.
- . *Commentary on the Song of Songs*. Trans. Casimer McCambly. Brookline, Mass., 1987.
- . *The Life of Moses*. trans. A. J. Malherbe and E. Ferguson. New York, 1978.
- . *Select Writings and Letters of Gregory, Bishop of Nyssa*. Trans. H. A. Wilson, New York, 1893.
- Griffith, Ralph T. H., trans. *The Rig Veda*. New York, 1992.

- burgh, 1998.
- Lindberg, David C., and Ronald L. Numbers, eds. *God and Nature: Historical Essays on the Encounter between Christianity and Science*. Berkeley, Los Angeles, and London, 1986.
- Locke, John. *An Essay Concerning Human Understanding*. Oxford, 1975.
- Lossky, Vladimir. *In the Image and Likeness of God*. London, 1975.
- . *The Mystical Theology of the Eastern Church*. London, 1957.
- Louth, Andrew. *Denys the Areopagite*. Wilton, CT, 1989.
- . *Discerning the Mystery: An Essay on the Nature of Theology*. Oxford, 1983.
- . *Maximus the Confessor*. London, 1996.
- . *The Origins of Christian Mysticism: From Plato to Denys*. Oxford, 1981.
- Lovejoy, David. *Religious Enthusiasm in the New World: From Heresy to Revolution*. Cambridge, Mass., and London, 1985.
- Lucas, J. R. "Wilberforce and Huxley: A Legendary Encounter." *The Historical Journal* 22 (1979).
- Lyotard, Jean-François. *The Postmodern Condition*. Trans. Geoff Bennington and Brian Massumi. Minneapolis, 1984.
- MacHamer, Peter, ed. *The Cambridge Companion to Galileo*. Cambridge, U.K., 1998.
- MacIntyre, Alastair, and Paul Ricoeur. *On the Religious Significance of Atheism*. New York, 1969.
- Mackie, J. L. *The Miracle of Theism: Arguments For and Against the Existence of God*. Oxford, 1982.
- MacQuarrie, John. *Thinking about God*. London, 1975.
- . *In Search of Deity: An Essay in Dialectical Theism*. London, 1984.
- Marcel, Gabriel. *Being and Having*. London, 1965.
- Marion, Jean-Luc. *God without Being*. Trans. Thomas A. Carlson. Chicago, 1991.
- Marsden, George M. *Fundamentalism and American Culture: The Shaping of Twentieth-Century Evangelicalism, 1870-1925*. Oxford and New York, 1980.
- Martin, Michael, ed. *Atheism: A Philosophical Justification*. Philadelphia, 1991.
- . ed. *The Cambridge Companion to Atheism*. Cambridge, U.K., 2007.
- Marty, Martin F., and R. Scott Appleby, eds. *Accounting for Fundamentalisms*. Chicago and London, 1994.
- . *Fundamentalisms and Society*. Chicago and London, 1993.
- . *Fundamentalisms and the State*. Chicago and London, 1993.
- . *Fundamentalisms Comprehended*. Chicago and London, 1995.
- . *Fundamentalisms Observed*. Chicago and London, 1991.
- Marx, Karl. *Early Writings*. Trans. Rodney Livingstone and Gregor Benton. London, 1975.
- Marx, Karl, and Friedrich Engels. *On Religion*. Intro. by Reinhold Niebuhr. New York, 1964.
- Masterson, Patrick. *Atheism and Alienation: A Study in the Philosophic Sources of Contemporary Atheism*. Dublin, 1971.
- Mather, Cotton. *The Christian Philosopher: A Collection of the Best Discoveries of Nature, with Religious Improvements*. Facsimile reproduction. Intro. by Josephine K. Piercy. Gainesville, Fla., 1968.

- Julian of Norwich. *Revelations of Divine Love*. Trans. Clifton Wolters. London, 1966.
- Kant, Immanuel. *Critique of Practical Reason*. Trans. Lewis White Beck. Chicago, 1949.
- . *Critique of Pure Reason*. Trans. Norman Kemp Smith. London, 1963.
- . *Religion Within the Limits of Reason Alone*. Trans. Theodore M. Greene and Hoyt H. Hudson. New York, 1960.
- Katz, Steven, ed. *Mysticism and Philosophical Analysis*. Oxford, 1992.
- Kearns, Edward John. *Ideas in Seventeenth-Century France: The Most Important Thinkers and the Climate of Ideas in Which They Worked*. Manchester, U.K., and New York, 1979.
- Keddie, Nikki R. *Religion and Politics in Iran: From Quietism to Revolution*. New Haven, Conn., and London, 1983.
- Kenny, Antony. *The Five Ways*. London, 1969.
- Kepler, Johannes. *Mysterium cosmographicum: The Secret of the Universe*. Trans. A. M. Duncan. Intro. and commentary by E. J. Aiton. Preface by I. Bernard Cohen. New York, 1981.
- Kerr, Fergus. *After Aquinas: Versions of Thomism*. Oxford, 2002.
- Khomeini, Sayeed Ruhollah. *Islam and Revolution*. Trans. and ed. Hamid Algar. Berkeley, 1981.
- Koestler, Arthur. *The Sleepwalkers: A History of Man's Changing Vision of the Universe*. Intro. by Herbert Butterfield. New York, 1963.
- Kors, Alan Charles. *Atheism in France, 1650–1729: The Orthodox Sources of Disbelief*. Princeton, N.J., 1990.
- . *d'Holbach's Coterie: An Enlightenment in Paris*. Princeton, N.J., 1976.
- Koyre, Alexandre. *From the Classical World to the Infinite Universe*. Baltimore, 1957.
- . *Metaphysics and Measurement*. Cambridge, Mass., 1968.
- Kuhn, Thomas. *The Copernican Revolution: Planetary Astronomy in the Development of Western Thought*. Cambridge, Mass., 1957.
- . *The Structure of Scientific Revolutions*. Chicago and London, 1963.
- La Mettrie, Julien Offray de. *Man a Machine*. Ed. and trans. Gertrude Carman Bussey. La Salle, Ill., 1943.
- Langford, Jerome I.. *Galileo, Science and the Church*. Rev. ed. Ann Arbor, Mich. 1971.
- Laplace, Pierre-Simon de. *Exposition du système du monde*. Paris, 1865.
- Leaman, Oliver. *An Introduction to Medieval Islamic Philosophy*. Cambridge, U.K., 1985.
- Lebre, Louis. *The Problem of Unbelief in the Sixteenth Century: The Religion of Rabelais*. Trans. Beatrice Gottlieb. Cambridge, Mass., 1977.
- Leclercq, Jean. *Love of Learning and the Desire for God: A Study of Monastic Culture*. Trans. Catherine Misrahi. New York, 1974.
- Leroi-Gourhan, André. *Les religions de la préhistoire: Paléolithique*. Paris, 1964.
- . *Treasures of Prehistoric Art*. New York, n.d.
- Levinas, Emmanuel. *On Escape*. Trans. Beltina Bergo. Stanford, Calif., 2004.
- . *Otherwise Than Being or Beyond Essence*. Trans. Alphonso Lingis. Pitts-

Selected Bibliography | 392

- Maximus the Confessor. *Maximus Confessor: Selected Writings*. Trans. George C. Berthold. New York, 1985.
- McCabe, Herbert, OP. *God Matters*. London, 1987.
- . *God Still Matters*. London and New York, 1992.
- McGinn, Bernard, and John Meyendorff. *Christian Spirituality: Origins to Twelfth Century*. London, 1985.
- McGrath, Alister. *Dawkins' God: Genes, Memes, and the Meaning of Life*. Malden, Mass., 2005.
- . *The Intellectual Origins of the European Reformation*. Oxford and New York, 1987.
- . *A Life of John Calvin: A Study in the Shaping of Western Culture*. Oxford, 1990.
- . *Reformation Thought*. Oxford and New York, 1988.
- . *The Twilight of Atheism: The Rise and Fall of Disbelief in the Modern World*. London and New York, 2005.
- McIntosh, Mark A. *Mystical Theology: The Integrity of Spirituality and Theology*. Oxford, 1998.
- McLeod, Hugh. *The Decline of Christendom in Western Europe, 1750–2000*. Cambridge, U.K., 2003.
- Meslier, Jean. *Oeuvres complètes de Jean Meslier*. Ed. Deprun Desne and Albert Seboul. Paris, 1970.
- Meyendorff, John. *Byzantine Theology: Historical Trends and Doctrinal Themes*. New York and London, 1975.
- Mill, John Stuart. *Three Essays on Religion*. London, 1974.
- Monod, Jacques. *Chance and Necessity: An Essay on the Natural Philosophy of Modern Biology*. Trans. Austryn Wainhouse. New York, 1972.
- Montefiore, C. G., and H. Loewe, eds. *A Rabbinic Anthology*. New York, 1974.
- Moore, James R. *The Post-Darwinian Controversies: A Study of the Protestant Struggle to Come to Terms with Darwin in Great Britain and America*. Cambridge, U.K., 1979.
- Moore, R. Lawrence. *Religious Outsiders and the Making of Americans*. Oxford and New York, 1986.
- Nasr, Seyyed Hossein. *Ideals and Realities in Islam*. London, 1971.
- . *Islamic Spirituality: Foundation*. London and New York, 1987.
- . *Islamic Spirituality: Manifestations*. London and New York, 1991.
- Newton, Isaac. *The Correspondence of Isaac Newton*. 7 vols. Vols. 1–3, ed. H. W. Turnbull. Vol. 4, ed. J. F. Scott. Vols 5–7, ed. A. R. Hall and L. Tilling. Cambridge, U.K., 1959–77.
- . *Opticks, or a Treatise on the Reflections, Refractions, Inflections and Colours of Light*. Foreword by Albert Einstein. Intro. by Sir Edmund Whittaker and L. Tilling. New York, 1952.
- . *Sir Isaac Newton's Mathematical Principles of Natural Philosophy and His System of the World*. Trans. Andrew Motte (1729). Revised by Florian Cajori. Berkeley and Los Angeles, 1962.
- . *Unpublished Scientific Papers of Isaac Newton*. Ed. and trans. A. R. and Marie Boas Hall. Cambridge, U.K., 1962.

- ture. New Haven, Conn., 1971.
- , ed. *Is Science Nearing Its Limits? Conference Convened by George Steiner*. Manchester, U.K., 2008.
- . *Language and Silence*. London, 1967.
- . *Real Presences: Is There Anything in What We Say?* London, 1989.
- Szasz, Ferenc Morton. *The Divided Mind of Protestant America, 1880–1930*. University, Ala., 1982.
- Tarnas, Richard. *The Passion of the Western Mind: Understanding the Ideas That Have Shaped Our World View*. London and New York, 1991.
- Taylor, Mark C. *Erring: A Postmodern A/Theology*. Chicago, 1984.
- Temple, Richard. *Icons and the Mystical Origins of Christianity*. London, 1990.
- Thomas Aquinas. *Commentary on St. Paul's Epistle to the Ephesians*. Ed. and trans. M. L. Lamb. Albany, 1966.
- . *St Thomas Aquinas, Summa theologiae: A Concise Translation*. Trans. and ed. Timothy Mc Dermott. London, 1989.
- . *Thomas Aquinas: Selected Writings*. Trans. R. McNery. Harmondsworth, U.K., 1998.
- Tillich, Paul. *The Courage To Be*. Glasgow, 1962.
- . *A History of Christian Thought*. New York, 1969.
- . *The Religious Situation*. Trans. H. Richard Niebuhr. New York and London, 1956.
- . *Systematic Theology*. 2 vols. Chicago, 1951, 1957.
- . *Theology of Culture*. London, 1959.
- Tindal, Matthew. *Christianity as Old as the Creation, or The Gospel a Republication of the Religion of Nature*. London, 1730.
- Toland, John. *Christianity Not Mysterious*. London, 1696.
- Toulmin, Stephen. *Cosmopolis: The Hidden Agenda of Modernity*. New York, 1990.
- Turner, Denys. *The Darkness of God: Negativity in Christian Mysticism*. Cambridge, U.K., 1995.
- . *Faith, Reason and the Existence of God*. Cambridge, U.K., 2004.
- Turner, Frank M. "The Victorian Conflict between Science and Religion: A Professional Dimension." *Isis* 69 (1978).
- Turner, James. *Without God, without Creed: The Origins of Unbelief in America*. Baltimore, 1985.
- Vattimo, Gianni. *After Christianity*. Trans. Luca D'Isanto. New York, 1999.
- . *Belief*. Trans. Luca D'Isanto and David Webb. New York, 1999.
- . *Nihilism and Emancipation*. Ed. Santiago Zabala. New York, 2004.
- . *The Transparent Society*. Trans. David Webb. Baltimore, 1992.
- Vermes, Geza. *Jesus the Jew: A Historian's Reading of the Gospels*. London, 1973.
- Vernant, Jean-Pierre. *Myth and Society in Ancient Greece*. 3rd ed. Trans. Janet Lloyd. New York, 1996.
- Vernon, Mark. *After Atheism: Science, Religion and the Meaning of Life*. Basingstoke, U.K., 2007.
- Voltaire. *Philosophical Dictionary*. Ed. and trans. Theodore Besterman. London, 1972.
- Ward, Lester. *Dynamic Sociology*. New York, 1883.

- Rhees, Rush, ed. *Ludwig Wittgenstein: Personal Recollections*. Totowa, N.J., 1981.
- Robinson, John. *Honest to God*. London, 1963.
- Rolle, Richard. *The Fire of Love*. Trans. Clifton Wolters. London, 1972.
- Roemer, Paul. *Biblical and Liturgical Symbols Within the Pseudo-Dionysian Synthesis*. Toronto, 1984.
- Rousseau, Jean-Jacques. *Emile*. Trans., Allan Bloom. New York, 1979.
- . *The First and Second Discourses*. Trans. Roger T. Masters and Judith R. Masters. New York, 1964.
- . *The Social Contract*. Trans. Maurice Cranston. New York, 1984.
- Rubenstein, Richard L. *After Auschwitz: Radical Theology and Contemporary Judaism*. New York, 1966.
- Rusch, W. G., ed. *The Trinitarian Controversy*. Philadelphia, 1980.
- Sanders, E. P. *The Historical Figure of Jesus*. London, 1993.
- Schleiermacher, Friedrich. *The Christian Faith*. Trans. H. R. Mackintosh and J. S. Stewart. Edinburgh, 1928.
- . *On Religion: Speeches to Its Cultured Despisers*. Trans. John Oman. New York, 1958.
- Scholem, Gershom. *Major Trends in Jewish Mysticism*. New York, 1954.
- . *The Messianic Idea in Judaism and Other Essays in Jewish Spirituality*. New York, 1971.
- . *On the Kabbalah and Its Symbolism*. Trans. Ralph Manheim. New York, 1965.
- . *Sabbetai Sevi: The Mystical Messiah*. London and Princeton, N.J., 1973.
- Scotus, Duns. *Philosophical Writings*. Ed. and trans. Allan Wolter. Edinburgh, 1962.
- Sherrard, Philip, and Kallistos Ware, eds. and trans. *The Philokalia*. London, 1979.
- Silverman, R. M. *Baruch Spinoza: Outcast Jew, Universal Sage*. Northwood, U.K., 1995.
- Slock, Johannes. *Devotional Language*. Trans. Henry Mossin. Berlin and New York, 1996.
- Smalley, Beryl. *The Study of the Bible in the Middle Ages*. Oxford, 1941.
- Smart, J. J. C., and J. J. Haldane. *Atheism and Theism*. Oxford, 1996.
- Smith, Mark S. *The Early History of God: Yahweh and the Other Deities in Ancient Israel*. New York and London, 1990.
- . *The Origins of Biblical Monotheism: Israel's Polytheistic Background and the Ugaritic Texts*. New York and London, 2001.
- Smith, William Cantwell. *Belief and History*. Charlottesville, Va., 1985.
- . *Faith and Belief*. Princeton, N.J., 1987.
- . *The Meaning and End of Religion: A New Approach to the Religious Traditions of Mankind*. New York, 1962.
- . *Towards a World Theology: Faith and the Comparative History of Religion*. London, 1981.
- . *What Is Scripture? A Comparative Approach*. London, 1993.
- Southern, R. W., ed. and trans. *Vita sancti Anselmi by Eadmer*. London, 1962.
- Steiner, George. In *Bluebeard's Castle: Some Notes towards the Redefinition of Cul-*

- Rhees, Rush, ed. *Ludwig Wittgenstein: Personal Recollections*. Totowa, N.J., 1981.
- Robinson, John. *Honest to God*. London, 1963.
- Rolle, Richard. *The Fire of Love*. Trans. Clifton Wolters. London, 1972.
- Rorem, Paul. *Biblical and Liturgical Symbols Within the Pseudo-Dionysian Synthesis*. Toronto, 1984.
- Rousseau, Jean-Jacques. *Emile*. Trans., Allan Bloom. New York, 1979.
- . *The First and Second Discourses*. Trans. Roger T. Masters and Judith R. Masters. New York, 1964.
- . *The Social Contract*. Trans. Maurice Cranston. New York, 1984.
- Rubenstein, Richard L. *After Auschwitz: Radical Theology and Contemporary Judaism*. New York, 1966.
- Rusch, W. G., ed. *The Trinitarian Controversy*. Philadelphia, 1980.
- Sanders, E. P. *The Historical Figure of Jesus*. London, 1993.
- Schleiermacher, Friedrich. *The Christian Faith*. Trans. H. R. Mackintosh and J. S. Stewart. Edinburgh, 1928.
- . *On Religion: Speeches to Its Cultured Despisers*. Trans. John Oman. New York, 1958.
- Scholem, Gershom. *Major Trends in Jewish Mysticism*. New York, 1954.
- . *The Messianic Idea in Judaism and Other Essays in Jewish Spirituality*. New York, 1971.
- . *On the Kabbalah and Its Symbolism*. Trans. Ralph Manheim. New York, 1965.
- . *Sabbetai Sevi: The Mystical Messiah*. London and Princeton, N.J., 1973.
- Scotus, Duns. *Philosophical Writings*. Ed. and trans. Allan Wolter. Edinburgh, 1962.
- Sherrard, Philip, and Kallistos Ware, eds. and trans. *The Philokalia*. London, 1979.
- Silverman, R. M. *Baruch Spinoza: Outcast Jew, Universal Sage*. Northwood, U.K., 1995.
- Sloek, Johannes. *Devotional Language*. Trans. Henry Mossin. Berlin and New York, 1996.
- Smalley, Beryl. *The Study of the Bible in the Middle Ages*. Oxford, 1941.
- Smart, J. J. C., and J. J. Haldane. *Atheism and Theism*. Oxford, 1996.
- Smith, Mark S. *The Early History of God: Yahweh and the Other Deities in Ancient Israel*. New York and London, 1990.
- . *The Origins of Biblical Monotheism: Israel's Polytheistic Background and the Ugaritic Texts*. New York and London, 2001.
- Smith, William Cantwell. *Belief and History*. Charlottesville, Va., 1985.
- . *Faith and Belief*. Princeton, N.J., 1987.
- . *The Meaning and End of Religion: A New Approach to the Religious Traditions of Mankind*. New York, 1962.
- . *Towards a World Theology: Faith and the Comparative History of Religion*. London, 1981.
- . *What Is Scripture? A Comparative Approach*. London, 1993.
- Southern, R. W., ed. and trans. *Vita sancti Anselmi by Eadmer*. London, 1962.
- Steiner, George. *In Bluebeard's Castle: Some Notes towards the Redefinition of Cul-*

Selected Bibliography

- Abelson, J. *The Immanence of God in Rabbinical Literature*. London, 1912.
- Akenson, Donald Harman. *Surpassing Wonder: The Invention of the Bible and the Talmuds*. New York, San Diego, and London, 1998.
- Alter, Robert, and Frank Kermode, eds. *The Literary Guide to the Bible*. London, 1987.
- Altizer, Thomas J. *The Gospel of Christian Atheism*. Philadelphia, 1966.
- , with William Hamilton. *Radical Theology and the Death of God*. New York and London, 1966.
- Anonymous. *The Cloud of Unknowing*. Trans. Clifton Wolters. Harmondsworth, U.K., 1980.
- Anselm of Leon. *The Prayers and Meditations of Saint Anselm, with the Proslogion*. Trans. and introduction by Sister Benedicta Ward, SLG. Foreword by R. W. Southern. London, 1973.
- Aristotle. *The Basic Works of Aristotle*. Ed. Richard McKeon. New York, 2001.
- Atran, Scott. *In Gods We Trust: The Evolutionary Landscape of Religion*. New York and Oxford, 2002.
- Augustine. *The Confessions*. Trans. and ed. Philip Burton. Introduction by Robin Lane Fox. London, 2007.
- . *On Christian Doctrine*. Trans. and ed. D. W. Robertson. Indianapolis, 1958.
- . *The Trinity*. Ed. and trans. Edmund Hill, OP. New York, 1994.
- Ayer, A. J. *The Central Questions of Philosophy*. London, 1973.
- . *Language, Truth and Logic*. Harmondsworth, U.K., 1974.
- Baggini, Julian. *Atheism: A Very Short Introduction*. Oxford, 2003.
- Balthasar, Hans Urs von. *The Glory of the Lord: A Theological Aesthetics. Vol. 4, The Realm of Metaphysics in the Middle Ages*. Trans. Oliver Davies, Andrew Louth, Brian McNeill CRV, John Saward, and Rowan Williams. Edinburgh, 1991.
- Barker, Margaret. *The Gate of Heaven: The History and Symbolism of the Temple in Jerusalem*. London, 1991.

منافذ بيع مكتبة الأسرة

الهيئة المصرية العامة للكتاب

مكتبة ساقية

عبد المنعم الصاوى

الزمالك - نهاية ش ٢٦ يوليو

من أبو الفدا - القاهرة

مكتبة المعرض الدائم

١١٩٤ كورنيش النيل - رملة بولاق

مبنى الهيئة المصرية العامة للكتاب

القاهرة - ت : ٢٥٧٧٥٣٦٧

مكتبة المبتديان

١٣ ش المبتديان - السيدة زينب

أمام دار الهلال - القاهرة

مكتبة مركز الكتاب الدولى

٣٠ ش ٢٦ يوليو - القاهرة

ت : ٢٥٧٨٧٥٤٨

مكتبة ١٥ مايو

مدينة ١٥ مايو - حلوان خلف مبنى الجهاز

ت : ٢٥٥٠٦٨٨٨

مكتبة ٢٦ يوليو

١٩ ش ٢٦ يوليو - القاهرة

ت : ٢٥٧٨٨٤٣١

مكتبة الجيزة

١ ش مراد - ميدان الجيزة - الجيزة

ت : ٣٥٧٢١٣١١

مكتبة شريف

٣٦ ش شريف - القاهرة

ت : ٢٣٩٣٩٦١٢

مكتبة جامعة القاهرة

بجوار كلية الإعلام - بالبحر الجامعى -

الجيزة

مكتبة عرابى

٥ ميدان عرابى - التوفيقية - القاهرة

ت : ٢٥٧٤٠٠٧٥

مكتبة رادوييس

ش الهرم - محطة المساحة - الجيزة

مبنى سينما رادوييس

مكتبة الحسين

مدخل ٢ الباب الأخضر - الحسين - القاهرة

ت : ٢٥٩١٣٤٤٧

مكتبة أكاديمية الفنون

ش جمال الدين الأفغانى من شارع

محطة المساحة - الهرم

مبنى أكاديمية الفنون - الجيزة

ت : ٣٥٨٥٠٢٩١

مكتبة أسيوط

٦٠ ش الجمهورية - أسيوط

ت : ٠٨٨/٢٣٢٢٠٣٢

مكتبة المنيا

١٦ ش بن خصيب - المنيا

ت : ٠٨٦/٢٣٦٤٤٥٤

مكتبة الإسكندرية

٤٩ ش سعد زغلول - الإسكندرية

ت : ٠٣/٤٨٦٢٩٢٥

مكتبة المنيا (فرع الجامعة)

مبنى كلية الآداب - جامعة المنيا - المنيا

مكتبة طنطا

ميدان الساعة - عمارة سينما أمير - طنطا

ت : ٠٤٠/٣٣٣٢٥٩٤

مكتبة الإسماعيلية

التمليك - المرحلة الخامسة - عمارة ٦

مدخل (أ) - الإسماعيلية

ت : ٠٦٤/٣٢١٤٠٧٨

مكتبة المحلة الكبرى

ميدان محطة السكة الحديد

عمارة الضرائب سابقاً

مكتبة دمنهور

ش عبدالسلام الشاذلى - دمنهور

مكتبة جامعة قناة السويس

مبنى الملحق الإدارى - بكلية الزراعة -

الجامعة الجديدة - الإسماعيلية

ت : ٠٦٤/٣٣٨٢٠٧٨

مكتبة المنصورة

٥ ش الثورة - المنصورة

ت : ٠٥٠/٢٢٤٦٧١٩

مكتبة بورفؤاد

بجوار مدخل الجامعة

ناصية ش ١١، ١٤ - بورسعيد

مكتبة منوف

مبنى كلية الهندسة الإلكترونية

جامعة منوف

مكتبة أسوان

السوق السياحى - أسوان

ت : ٠٩٧/٢٣٠٢٩٣٠

مكتبات ووكلاء البيع بالدول العربية

لبنان

٢ - شركة كنوز المعرفة للمطبوعات

والأدوات الكتابية - جدة - الشرفية -
شارع الستين - ص.ب: ٣٠٧٤٦ - جدة :
٢١٤٨٧ - ت: المكتب: ٦٥٧٠٧٢٢ -
٦٥٧٠٦٢٨ - ٦٥١٤٢٢٢ - ٦٥١٠٤٢١

٣ - مكتبة الرشد للنشر والتوزيع -

الرياض - المملكة العربية السعودية -
ص.ب: ١٧٥٢٢ الرياض: ١١٤٩٤ - ت:
٤٥٩٣٤٥١

٤ - مؤسسة عبدالرحمن

السديري الخيرية - الجوف -
المملكة العربية السعودية - دار الجوف
للعلوم ص.ب: ٤٥٨ الجوف - هاتف:
٠٠٩٦٦٤٦٢٤٣٩٦٠ فاكس: ٠٠٩٦٦٤٦٢٤٣٩٦٠

الأردن - عمان

١ - دار الشروق للنشر والتوزيع

ت: ٤٦١٨١٩١ - ٤٦١٨١٩٠ -
فاكس: ٠٠٩٦٦٤٦١٠٠٦٥

٢ - دار اليازوري العلمية للنشر والتوزيع

عمان - وسط البلد - شارع الملك حسين
ت: ٩٦٢٦٤٦٢٦٦٢٦ +
تلفاكس: ٩٦٢٦٤٦١٤١٨٥ +
ص.ب: ٥٢٠٦٤٦ - عمان: ١١١٥٢ - الأردن.

١ - مكتبة الهيئة المصرية العامة للكتاب

شارع صيدنايا المصيطبة - بناية الدوحة -
بيروت - ت: ٩٦١/١/٧٠٢١٣٣

ص.ب: ٩١١٣ - ١١ بيروت - لبنان

٢ - مكتبة الهيئة المصرية العامة للكتاب

بيروت - الفرع الجديد - شارع
الصيداني - الحمراء - رأس بيروت -
بناية سنتر مارينا

ص.ب: ١١٣/٥٧٥٢

فاكس: ٠٠٩٦١/١/٦٥٩١٥٠

سوريا

دار المدى للثقافة والنشر والتوزيع -

سوريا - دمشق - شارع كرجيه حداد -
المتضرع من شارع ٢٩ أيار - ص.ب: ٧٣٦٦ -
الجمهورية العربية السورية

تونس

المكتبة الحديثة - ٤ شارع الطاهر صفر -
٤٠٠٠ سوسة - الجمهورية التونسية .

المملكة العربية السعودية

١ - مؤسسة العبيكان - الرياض

(ص.ب: ٦٢٨٠٧) رمز ١١٥٩٥ - تقاطع
طريق الملك فهد مع طريق العروبة -
هاتف: ٤٦٥٤٤٢٤ - ٤١٦٠٠١٨ .



تذكرت بمناسبة مرور عشرين عامًا على بدء مشروع القراءة للجميع عام ١٩٩٠، حكاية تقول إن الفيلسوف اليوناني أرسطو كان معلمًا للإسكندر المقدوني وولاه اسئطاع أن يشحن وجدان الإسكندر، ويشجّر غيّه ولعًا بكل أشكال التعليم والقراءة، حتى إن الإسكندر لم يكن يظهر إلّا وفي يده كتاب، لكن حدث خلال إحدى رحلاته إلى آسيا أن عانى فلة الكلب، فاذ به يأمر أحد قادة جيوشه أن يحضر له بعض ما يقرؤه وكان هذه الحكاية قد جاءت تذكروها بمثابة حساب للنفس عما أنجزناه حتى لا يُعاني أحد قلة الكلب وجودًا وثمنًا، فنجحت مكتبة الأسرة، التي بدأت عام ١٩٩٤، هي المصاحبة الواقعية التي تجاوزنا بها تلك المشكلة، تحقيقًا للرضا العامة للكتاب، وذلك بالربط بين اتساع إصداراتها المتنوعة في شتى مجالات المعرفة، والدعم المادي الذي تتمتع به أسعار تلك الإصدارات، فجعلها في متناول الجميع. وقد تلازم نشاط مكتبة الأسرة لسنوات عدة مع فعاليات مشروع القراءة للجميع، لكننا أخيرًا أكدنا ضرورة استمرار إصدارات مكتبة الأسرة طول العام، انطلاقًا من حكمة قديمة ما زالت تعاصرنا، وهي أن من يستطيع القراءة، يستطيع رؤية ضعف ما يراه الآخرون.

سوزان مبارك



علي مولا



ه جتيهات